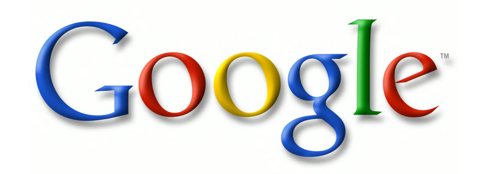
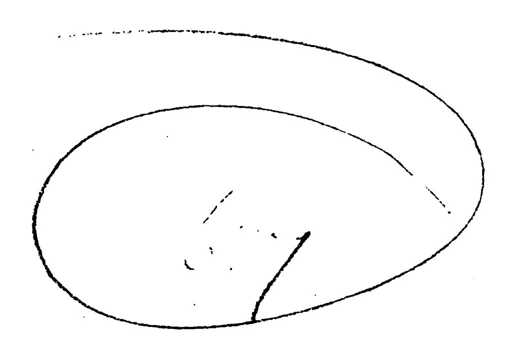
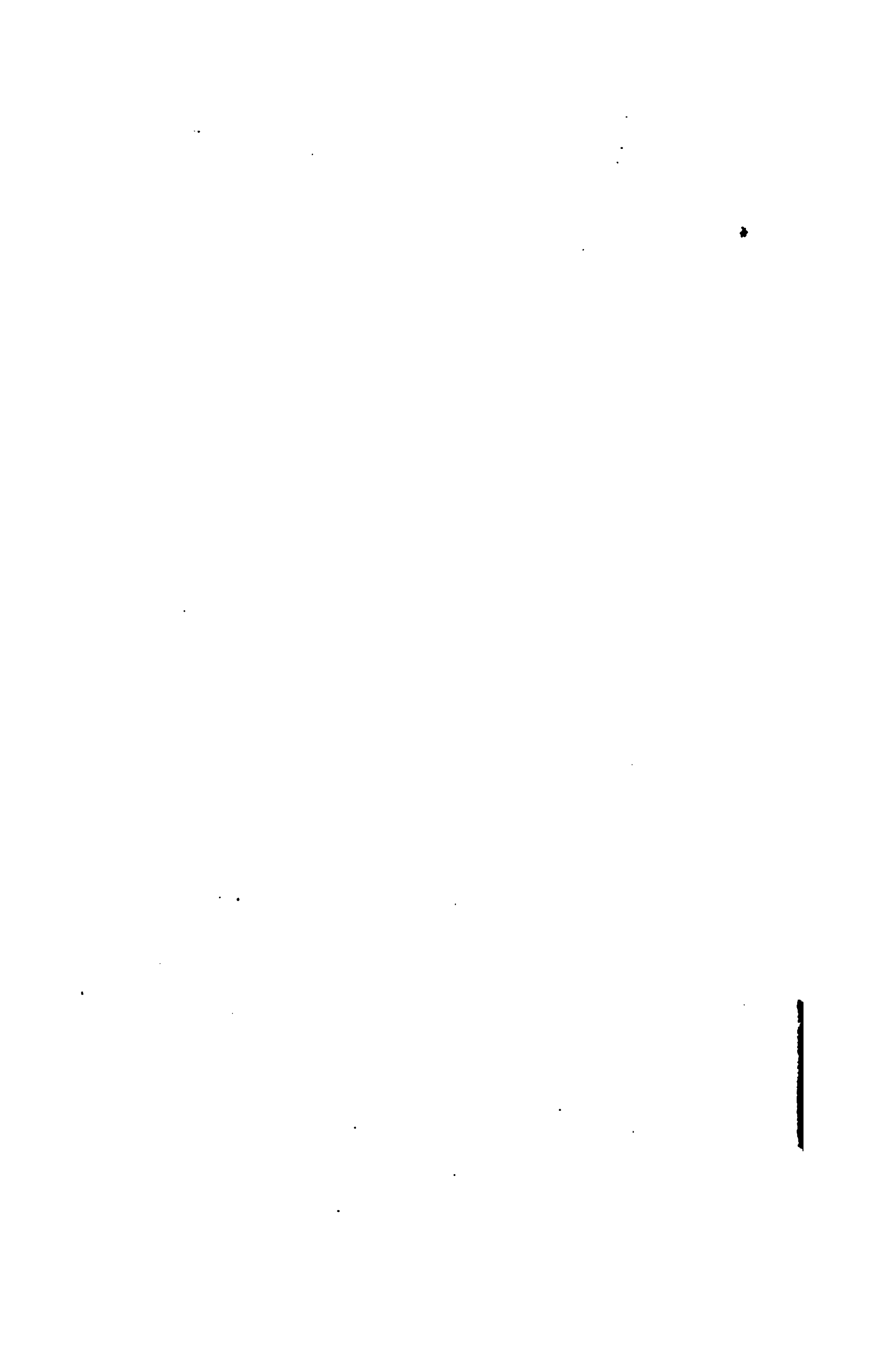
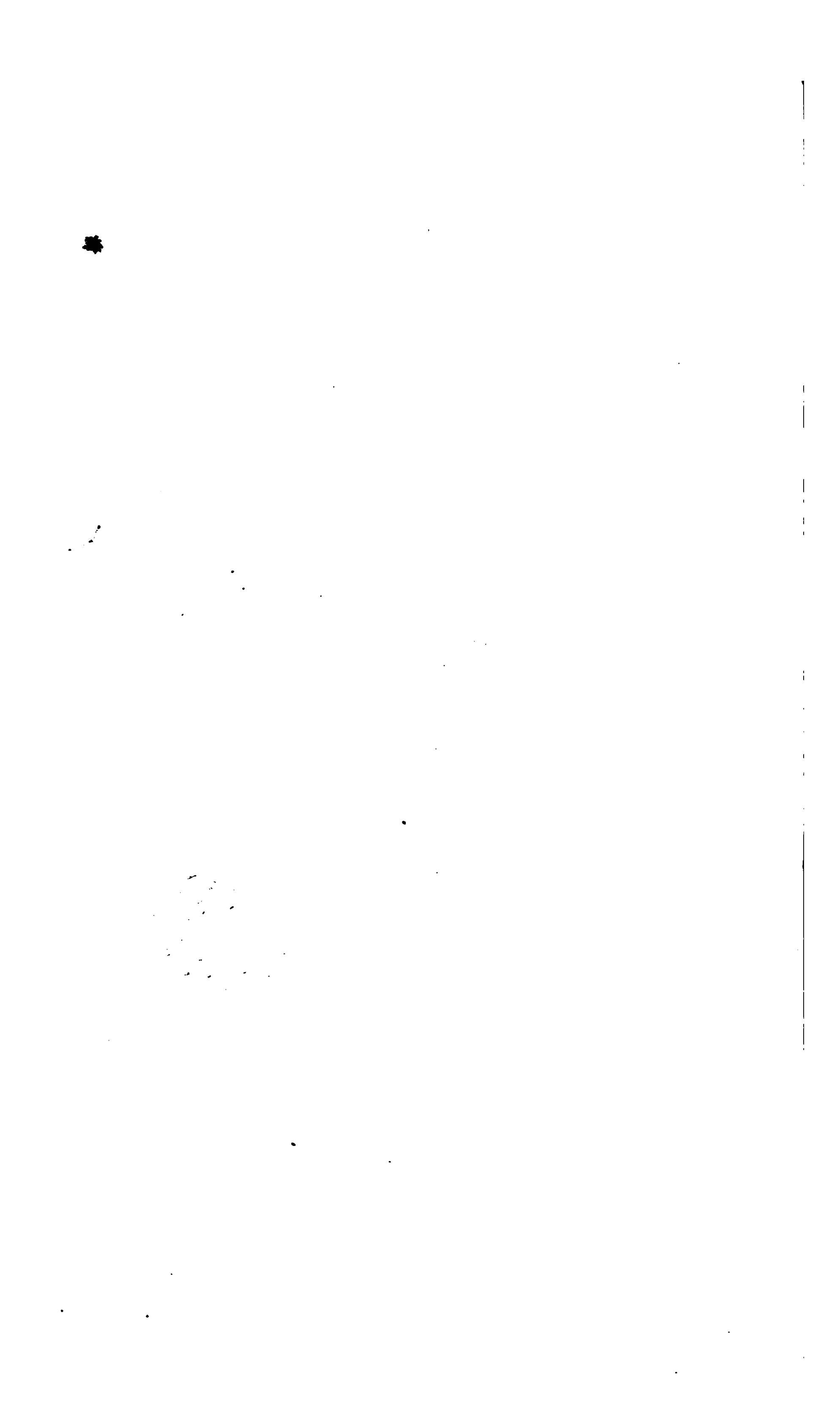












Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.



Neue Folge.

Sechsunddreißigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1860.

Inhalt.

Ueber die Gränzen des mechanischen Princips der Naturforschung.

Von Ch. H. Weiße.

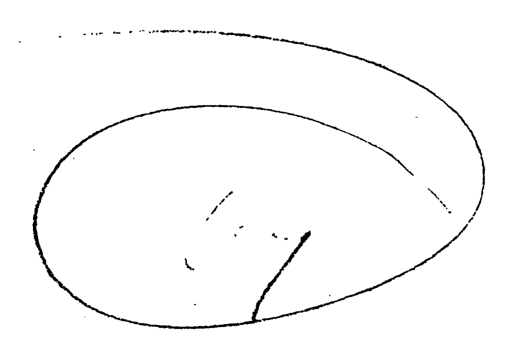
Dritter Artikel.

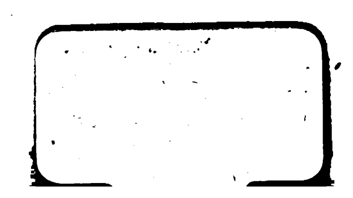
Wenn ich mit Fortsetzung und Abschluß meiner vorlängst in dieser Zeitschrift begonnenen Abhandlung über die Gränzen des mechanischen Princips der Naturforschung (Band XXVII, Heft 1 und 2) so lange im Rückstand geblieben bin, so liegt der Grund hiervon zum nicht geringen Theil in der lebhaft empfundenen Schwierigkeit, mit mir selbst auf's Reine darüber zu kommen, wie weit ich bei dem Problem, das jetzt zur Besprechung kommen sollte, auszuholen, welche Erörterungen ich der Verhandlung der Hauptpuncte, um die es mir wesentlich zu thun ist, voranzuschicken hätte. Diese Schwierigkeit finde ich jetzt gehoben, oder wenigstens bedeutend gemindert durch die Abhandlung Ulrici's über die Lebenskraft und den Begriff des Organismus nach naturwissenschaftlicher Ansicht (XXXIV, 2 und XXXV, 1). Da ich bei allen Lesern dieser Zeitschrift entweder eine schon gewonnene Bekanntschaft mit dem Inhalte derselben, oder wenigstens die Leichtigkeit, sich durch dieselbe über die hauptsächlichsten Vorfragen des annoch rückständigen Theiles der meinigen auf eine nicht allzu unbequem fallende Weise in's Klare zu setzen, voraussetzen kann, so darf ich gegenwärtig kaum noch ein Bedenken tragen, mich in der Kürze, wie sie sowohl mir selbst erwünscht, als auch durch die Interessen der Zeitschrift gegeben ist, über einen Gegenstand auszusprechen, welcher bisher noch fast einen Jeden, der sich ernstlich auf ihn einließ, in's Endlose zu führen drohte.

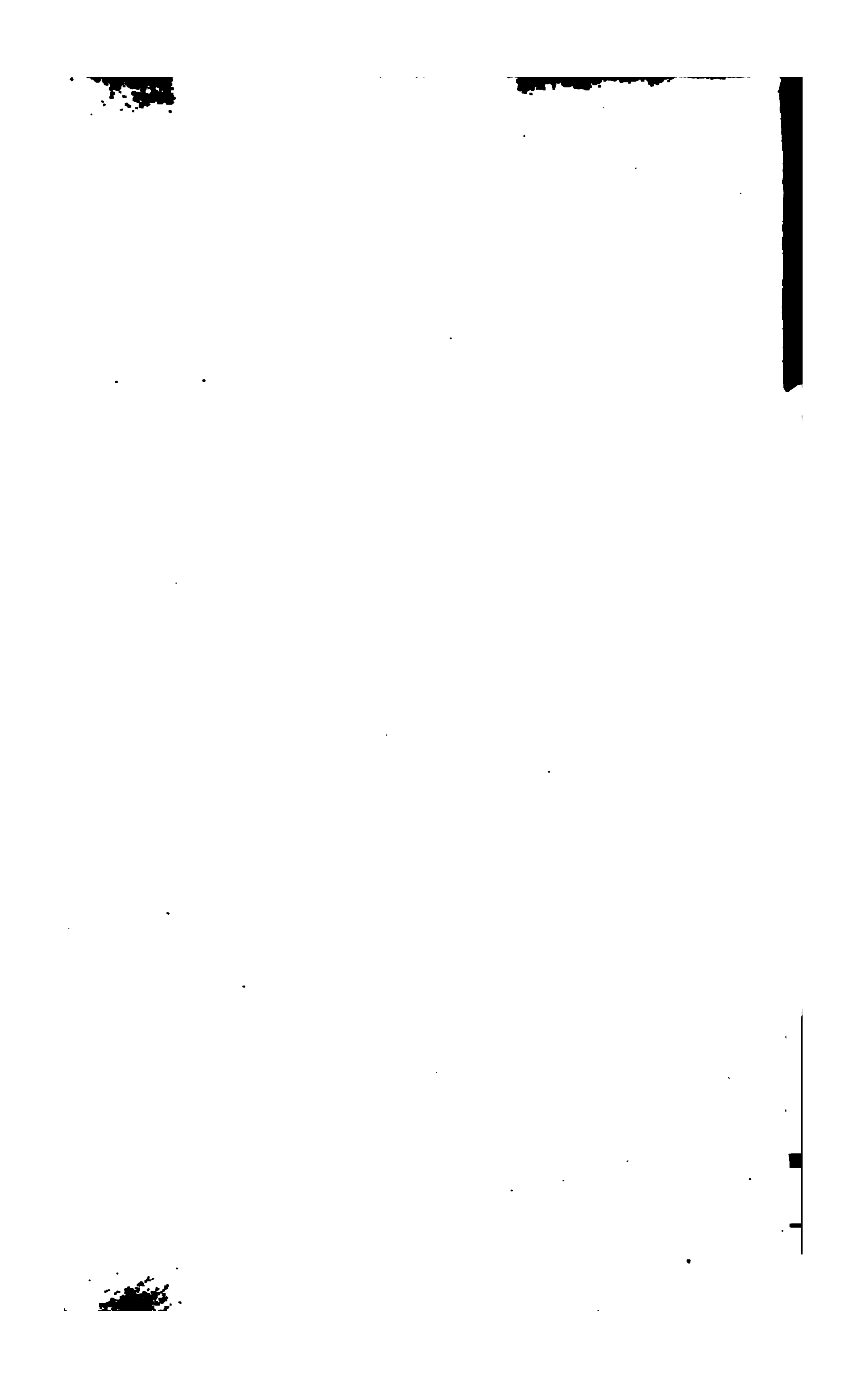
Die Frage, welche ich an die Spitze des gegenwärtigen Artikels, so wie bereits der zwei ihm vorangehenden gestellt habe, pflegt von dem Standpuncte der heutigen naturwissenschaftlichen Bildung als unmittelbar zusammenfallend betrachtet zu werden

mit der Frage, welche Ulrici in der vorhin erwähnten Arbeit behandelt hat, mit der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer rein mechanischen Erklärung der organischen Lebenserscheinungen. Denn daß außerhalb des organischen Gebietes von keiner andern Erklärung der Naturerscheinungen, als eben nur einer solchen, die von mechanischen Principien ausgeht, die Rede seyn könne: das gilt den Männern dieser Bildung jetzt fast durchgängig als ein Axiom, über welches ein Streit, ein Zweifel in wissenschaftlichem Sinn gar nicht möglich ist. Ich glaube in den zwei ersten Artikeln meiner Abhandlung die Gründe dargelegt zu haben, welche es dem Philosophen, auch demjenigen, der die große Bedeutung und Tragweite der mechanischen Principien willig anerkennt, der nicht etwa mit dem Leichtsinn und Uebermuthe, zu welchem die Speculation eines Hegel, Schelling und Baader in nur allzu vielfacher Beziehung hinneigt, sich über sie hinwegsetzen zu dürfen meint, doch stets als unthunlich erscheinen lassen werde, sich bei diesem Axiom zu beruhigen. Der Begriff des Mechanismus, mit der philosophischen Klarheit, Bestimmtheit und Strenge erfaßt, welche am wenigsten da zu entbehren ist, wo es sich um die Feststellung der allgemeinsten Grundbegriffe und Grundsätze exacten Wissens, exacter Forschung handelt, erweist sich als ein Begriff von genau abgegränzter Geltung und Bedeutung, vollkommen geeignet zur Erklärung des Gebietes natürlicher Erscheinungen, für welches sich die genauere Gränzbestimmung eben mit dieser seiner Abgränzung von selbst ergiebt, aber keineswegs ausreichend zur Erklärung aller Erscheinungen auch nur derjenigen Naturgebiete, welche nicht unter dem Begriffe des organischen Lebens im engern Sinne enthalten sind. Vor Allem wird man nicht vergessen dürfen, was schon Leibnitz eingeschärft hat, ein Philosoph, der übrigens noch mit der großen Mehrzahl seiner philosophischen Zeitgenossen an dem Axiome der ausschließlich mechanischen Natur und Beschaffenheit aller physikalischen Hergänge, auch die organischen Lebensprocesse mit eingeschlossen, festhielt: daß die Principien dieses Mechanismus doch immer einer andern, als der mechanistischen

Erklärung und Ableitung bedürfen. Aber dabei kann der philosophische Naturbetrachter jetzt nicht mehr stehen bleiben. Er wird, je mehr es ihm für das Unternehmen solcher Ableitung und Erklärung einen festen Boden zu gewinnen gelingt, um so bestimmter die Ueberzeugung fassen, daß die Gesetze des Mechanismus, des Mechanismus im eigentlichen und strengen Sinne, eine unmittelbare, directe Anwendung nur leiden auf die Bewegungserscheinungen der wägbaren Materie, und zwar auch dieser Materie nur, sofern der Begriff derselben durch die allgemeinen Eigenschaften, die man in der Regel unter dem Namen der physikalischen zu begreifen pflegt, nicht sofern er zugleich durch die besondern Eigenschaften, die an den Gegensätzen des Chemismus hängen, bestimmt ist. Die Bewegungen der imponderablen Naturen, die Licht- und Wärmebewegungen, die elektrischen und magnetischen, sind zwar nicht minder, wie die der ponderablen Materie, als meßbare Größen dem mathematischen Calcul unterworfen und damit Gegenstand exacter Wissenschaft, aber sie lassen sich nicht, wie jene, als ein Zusammengesetztes aus Schnelligkeit und Massengröße darstellen und ihre Wirkungen unterliegen daher auch nicht einer auf die Voraussetzung eben nur dieses doppelten Factors gebauten, von jeder anderweiten empirischen Voraussetzung besondrer qualitativer Kraftmomente unabhängigen Berechnung. Entsprechendes gilt von allen chemischen Bewegungen. Auch bei diesen ist jede Wirkung ein Object des Calculs, aber keineswegs eines nur auf jene überall gleichmäßige Voraussetzung der rein mechanischen Factoren begründeten, sondern eines solchen, wobei neben den specifischen Voraussetzungen der stofflichen Verwandtschaft und der stöchiometrischen Verhältnißbestimmungen, unter welchen diese Verwandtschaft in Wirksamkeit tritt, als quantitatives Moment überall nur die Größe der wirkenden Massen, aber nicht auch die Schnelligkeit in Betrachtung kommt. Diesen Unterschied natürlicher Wirkungen, welche nur aus eigenthümlichen, specifischen Bewegungskräften der körperlichen Materie zu erklären sind, von jenen, zu deren Erklärung der allgemeine Begriff der Materie und ihrer räum-







jetzt von einem ansehnlichen Kreise exacter Forscher ausdrücklich verworfenen Vitalprincipe entgegenstellt?

Nur ein vorläufiges Moment zur Beantwortung dieser Frage, keineswegs schon die wirkliche Antwort liegt in der Hinweisung auf die strenge Nothwendigkeit des Causalzusammenhanges, welche bei dieser Ausdrucksweise offenbar vorausgesetzt wird für alle Bewegungen des Unwägbaren, so wie für alle chemischen, nicht minder, wie für die im engern Sinn mechanischen. Zuerst von den letzteren war das Zeitalter, von welchem die stetige Entwickelung der modernen Naturwissenschaft sich herschreibt, die strenge Geschlossenheit dieses Causalzusammenhangs gewahr geworden. Die Nothwendigkeit, mit welcher ans bestimmten Bewegungserscheinungen bestimmte andere folgen, aus den letzteren also auf die ersteren sich zurückschließen läßt oder durch die ersteren sich die letzteren mit selbstbewußter Absicht und Berechnung hervorrufen lassen: diese Nothwendigkeit hatte sich für einen so weiten Umfang derartiger Erscheinungen so unmittelbar und so vollständig an einen sehr engen, sehr leicht übersehbaren Kreis leicht verständlicher und erfahrungsmäßig überall bestätigter Voraussetzungen über gewisse Grundeigenschaften oder Grundkräfte der körperlichen Materie geknüpft, daß für eine Zeit lang gar leicht der Täuschung Raum gegeben werden konnte, man habe in den Begriffen dieser allgemeinen und durchgängigen, den Begriff der raumerfüllenden Materie constituirenden Grundeigenschaften und Grundkräfte den vollständigen Schlüssel zum Verständniß aller und jeder Causalzusammenhänge körperlicher Bewegungserscheinungen. So entstand im wissenschaftlichen Bewußtseyn der modernen Jahrhunderte der Begriff des mechanischen Causalzusammenhanges körperlicher Bewegungserscheinungen, in seinem geschichtlichen Ursprunge äquivalent dem Begriffe des Zusammenhanges von Wirkungen und wirkenden Ursachen im Gebiete des körperlichen, räumlich erscheinenden Daseyns überhaupt, eben weil man für den Begriff aller wirkenden Ursachen in dem Begriffe der allgemein mechanischen Eigenschaften aller Körper den alleinigen, vollständig zureichenden Expo-

nenten zu haben meinte. Diese letztere Voraussetzung hat man aufgeben müssen im weiteren Verlaufe der wissenschaftlichen Durchforschung des physikalischen Zusammenhangs, aber der Begriff des Mechanismus als ein das Ganze dieses Zusammenhangs umfassender ist nicht zugleich damit aufgegeben worden. Nach wie vor ist man geneigt geblieben, mit dem Namen mechanischer alle diejenigen wirkenden Ursachen zu bezeichnen, an deren Thätigkeit bestimmte Wirkungen mit Nothwendigkeit festgeknüpft sind, gleichviel ob der Grund dieser Nothwendigkeit in jenen allgemeinen Eigenschaften der körperlichen Materie, die im Sinne der ursprünglichen mechanistischen Theorie auch ausdrücklich mit dem Namen mechanischer Kräfte bezeichnet wurden, oder ob er in gewissen eigenthümlichen Eigenschaften und Kräften besonderer Stoffe zu suchen ist. In diesem Sinne also wird der Gegensatz zum Begriffe der mechanischen Ursachen überall nur in dem Begriffe der freien Ursachen gefunden werden können, d. h. derjenigen, bei welchen man zugleich mit der Kraft des Wirkens eine innere, von äußern Bedingungen unabhängige oder nur theilweise abhängige Möglichkeit des Wirkens oder Nichtwirkens, des So- oder Anders-wirkens voraussetzt. Derartige Ursachen aber pflegt man, so viel wenigstens das empirische, creatürliche Daseyn betrifft, bekanntlich überall nur im Bereiche des Geistes anzunehmen. Von der körperlichen Natur gilt durchgängig die Voraussetzung, daß die in ihr wirkenden Kräfte mit Nothwendigkeit wirken, daß also, in dem hier bezeichneten erweiterten Sinne, sie sämmtlich den Charakter von mechanischen tragen.

Sofern nun diese Voraussetzung als die maaßgebende zum Grunde gelegt würde auch in Bezug auf die Kräfte, welche im lebendigen Organismus wirken, so erhellt ohne Weiteres, daß von ihr aus der Streit zwischen mechanischen und vitalistischen Ansichten, in der Gestalt, wie er neuerdings unter Naturforschern und Philosophen entbrannt ist, gar nicht würde haben ausbrechen können, eben so wenig oder noch weniger, als von dem Standpuncte jener engeren Begränzung des Begriffs der mechanischen Ursachen aus, über die wir uns im Obigen verständigt haben.

Inhalt.

tiefgreifender Bedeutung sich entsponnen hat. Um es erklärlich zu finden, wie in diesem Streite das Wort Mechanismus als Gegensatz zum Vitalismus zur Losung der einen Partei hat werden können, müssen wir noch eine weitere Abschattung in der Bedeutung dieses Wortes aufsuchen, eine solche, durch welche uns allererst die Möglichkeit einer sachlichen Differenz zwischen Männern der Wissenschaft, auch der heutigen Wissenschaft, über die Tragweite der Wirksamkeit rein mechanischer Ursachen erklärlich wird.

Blicken wir zu diesem Behufe noch einmal auf jenen ursprünglichen, engeren Begriff der mechanischen Ursachen zurück, so fällt es nicht schwer, in diesem Begriffe eine Grundbestimmung aufzufinden, von der es uns sehr begreiflich erscheint, wenn man sie, ohne viel darüber zu reflectiren, ohne sich über den Grund des Beharrens bei ihr eine bestimmte Rechenschaft zu geben, beibehalten hat als eine solche, deren Geltung sich von selbst versteht, auch in dem auf die vorhin bezeichnete Weise erweiterten Begriffe solcher Ursachen. Es ist dies die Voraussetzung, daß jedwede Kraft, welche im Sinne des Mechanismus Bewegung wirkt, als Eigenschaft einem Stoffe innewohnt und von diesem Stoffe ein- für allemal unabtrennlich bleibt. In der ursprünglichen Theorie des Mechanismus ergab sich diese Voraussetzung unmittelbar und ohne Weiteres aus dem Begriffe der Materie, welcher dieser Theorie zum Grunde gelegt ward. Das Wesen der Materie besteht nach derselben, neben der räumlichen Ausdehnung, nur in der Kraft des Widerstandes, welchen jedweder Theil der Materie jedwedem andern Theile, der durch Bewegung in den von ihm eingenommenen Raum eindringen oder in dessen Raum umgekehrt jener eindringen will, entgegensetzt. Eben diese Kraft also ist, nach eben dieser Theorie, in der bewegten Materie sowohl als auch in der ruhenden, das eigentlich und allein Bewegende, das heißt das die fremde Bewegung Bewirkende oder Modificirende. Nur die erste Bewegung irgend eines Theiles der Materie, von welcher sich dann, nach den Voraussetzungen der Theorie, alle weiteren im körperlichen Universum

erfolgenden Bewegungen in ununterbrochen ablaufender Causalfolge ableiten sollen, wird auch von diesem Standpunct aus nicht auf mechanische Ursachen zurückgeführt werden können. So, wie gesagt, die erste, einfachste Theorie des mechanischen Zusammenhangs der körperlichen Bewegungserscheinungen. Die Grundvoraussetzung, auf die es uns hier ankommt, bleibt wesentlich die nämliche, auch wenn, wie nachfolgende Entdeckungen dazu nöthigten, der Undurchdringlichkeit oder Widerstandskraft die Kraft der Anziehung aus der Ferne, die Schwerkraft als zweite Grundeigenschaft der Materie beigesellt wird, der Materie überhaupt oder immerhin auch nur eines Theiles der Materie, welchen man dann als wägbare Materie einer vorgeblich unwägbaren entgegenstellt, für die aber doch auch ihrerseits auf die Grundeigenschaft der Antitypie nicht verzichtet wird (vergl. über die Unzulässigkeit der so gestellten Unterscheidung unsern ersten Artikel). Und so wird denn eben diese Voraussetzung beibehalten auch in Bezug auf jene Vielheit und Mannichfaltigkeit specifischer Bewegungskräfte, zu deren Annahme sich die neuere Wissenschaft hat entschließen müssen. So unabtrennbar, wie die allgemeinen Bewegungskräfte, die im engern Sinne mechanisch genannten, an die Materie überhaupt, ganz eben so untrennbar und unwiderruflich sind nach dieser Voraussetzung die specifischen Bewegungskräfte, deren Annahme zur Erklärung der chemischen Mischungs- und Scheidungsprocesse und der Bewegungserscheinungen des Imponderablen unentbehrlich ist, an bestimmte Stoffe geknüpft, deren qualitativer Unterschied von anderen eben nur durch die Immanenz dieser Kräfte selbst bestimmt ist, so daß der Begriff der Eigenthümlichkeit dieser Stoffe in Eins zusammenfällt mit dem Begriffe der bewegenden Kräfte, die einem jeden dieser Stoffe zugehören. Zwar ist ein nicht geringer Theil dieser Kräfte, sind namentlich die chemischen Kräfte sammt und sonders solcher Art, daß die Möglichkeit ihres Wirkens durchaus bedingt ist durch die Beschaffenheit bestimmter anderer Stoffe, welche eben dadurch als Gegenstand dieses ihres Wirkens bezeichnet werden. Jede Thätigkeit einer stofflichen Kraft, wenn sie in andern Stof-

sen bestimmte Wirkungen erzeugt, erscheint ihrerseits eben so sehr als Wirkung der Kräfte, die in jenen andern Stoffen ihren Sitz haben, und eben so, wie solche Kraftthätigkeit durch das Wirken fremder Kräfte hervorgerufen wird, kann sie durch ein entgegengesetztes Wirken anderer, an fremden Stoffen haftender Kräfte auch wieder aufgehoben werden. Allein dies hindert nicht, die Kräfte, welche solchergestalt sich ihre Wirksamkeit wechselseitig bedingen, dabei doch in der Weise als vertheilt an die Stoffe vorzustellen, daß sie ihrem Daseyn nach immer nur von dem Daseyn je eines der Stoffe, nur ihrem Wirken nach von dem Daseyn auch des andern oder der andern, als abhängig erscheinen. Gilt ja ganz das Entsprechende auch von den allgemein mechanischen Kräften, die, wenn auch ihrer Beschaffenheit nach gleichgültig gegen jede Materie und jeder auf gleiche Weise inwohnend, doch, in dem Maaße, welches nach der Größe dieser Bruchtheile sich bestimmt, an die Bruchtheile der gesammten Materie vertheilt sind, dabei aber ihrem Wirken nach überall in Abhängigkeit stehen von den andern Bruchtheilen, welche die Objecte dieses ihres Wirkens sind.

Diese an den Grundbegriffen der mechanischen Theorie überall festhaftende, das Stehen oder Fallen dieser Theorie in alle Wege bedingende Voraussetzung ist es nun, welche wir als den eigentlichen Quell der Schwierigkeit einer ungemischt mechanistischen Erklärung der organischen Lebenserscheinungen, auch unter Voraussetzung der in oben dargelegter Weise erweiterten Bedeutung des Begriffs mechanischer Ursachen, zu betrachten haben. Jeder Organismus erscheint, nach der Seite seines materiellen Bestandes angesehen, als Combination einer Mehrheit von Stoffen in quantitativ bestimmten, jedoch innerhalb gewisser Gränzen variablen Verhältnissen, von einfachen, elementaren Stoffen, ein jeder derselben genau in vorhin bezeichneter Weise ein Träger specifischer Bewegungskräfte, welche innerhalb der Combination, — so wäre nach mechanistischer Theorie die Voraussetzung — genau in der Weise zur Thätigkeit gelangen müssen, wie es ihr ein für allemal, so außerhalb wie innerhalb

der Combination bestimmtes Verhältniß zu den andern Stoffen mit sich bringt, mit denen sie daselbst in Berührung, in einen Zusammenhang wechselseitigen Wirkens und Leidens treten. Sie selbst, die bestimmte Combination der Stoffe, welche den Organismus ausmacht, wird nach eben dieser Ansicht als das Ergebniß des Wirkens der Kräfte jener einfachen Stoffe oder Stofftheile betrachtet werden müssen, bedingt allerdings durch begünstigende Umstände, welche die Stoffe in räumliche und zeitliche Nähe zu einander gebracht und dagegen anderweite störende Einwirkungen fern gehalten haben, aber keineswegs darüber hinaus in Abhängigkeit von andern den Stoffen an sich selbst fremden und erst innerhalb des beginnenden Lebensprocesses der organischen Gebilde zu ihnen hinzutretenden Kräften. — Es ist schon öfters gegen die mechanistische Theorie erinnert worden *), daß in der Vorstellung dieser „begünstigenden Umstände" ein ungelöstes und für den Standpunct dieser Theorie nie zu lösendes Problem sich verbirgt, dessen Schwierigkeit dadurch nicht gemindert wird, daß die Theorie sich geflissentlich dagegen verblendet und über den Begriff jener „Umstände" leichtfertig hinweggeht, als wäre er ein ganz von selbst sich verstehender. Es ist hier offenbar nur die Alternative vorhanden: entweder die „Umstände" gelten als ein Zufälliges, oder als ein durch eine teleologische Macht, die eine unbeschränkte Disposition wo nicht über die Stoffe selbst, über ihr Seyn oder Nichtseyn und über das Seyn oder Nichtseyn der einem jeden Stoffe zukommenden Kräfte, so doch über die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse hat, durch welche die Art und Weise des Wirkens dieser Kräfte auf die bestimmten Stoffe, in denen die bestimmte Wirkung erzielt werden soll, bedingt ist, Herbeigeführtes und Bewirktes. Im ersten Falle haben wir den Materialismus, einen Materialismus so greller und schroffer Art, daß ihm gegenüber auf jeden Versuch einer weiteren Verständigung von einem Standpuncte aus, der irgend-

---

*) Ausdrücklich auch, und zu wiederholten Malen, in der angeführten Abhandlung von Ulrici.

wie auf ein Begreifen der Naturerscheinungen ausgeht, von vorn herein zu verzichten ist. Giebt es noch Naturforscher, welche dieses Ungeheuere über sich gewinnen können, die Welt des organischen Lebens — um von dem Bau und den Bewegungen der Himmelskörper nicht zu sprechen — in allen ihren nur nach Hunderttausenden, nach Millionen und Milliarden zu zählenden Nüancirungen, deren jede einzelne, auch die geringste und schlechteste durch die wunderbare Kunst ihrer Anordnung den tiefsinnigsten Verstand des Menschengeistes beschämt, für ein Werk des Zufalls anzusehen, der die Molecüle in den Verhältnissen zusammengebracht hat, wo das Wirken ihrer Kräfte in diese staunenswerthe Wirkung ausschlagen mußte; giebt es wirklich noch solche Heroen einer geistesleugnerischen Unvernunft: nun so haben wir an ihnen mit ähnlichem Staunen vorüberzugehen, wie an jener unheimlichen Macht selbst, die durch ihr gedankenloses Spiel Dinge vollbringen konnte, welche zu Stande zu bringen unter jenen Millionen und Milliarden Malen auch nicht in einem einzigen armseligen Falle der durch Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch fortgesetzten Anstrengung forschender Denkkraft gelungen ist. Sie selbst, diese Denkkraft, kann uns dann nur als eine ohnmächtige Närrin und Gauklerin erscheinen, die sich fortwährend in fruchtlosem Mühen abarbeitet und es nicht merkt, wie sie fortwährend durch Gewalten, welche noch stupider sind als sie selbst, geäfft wird. — So haben wir es denn bei fortgesetzter wissenschaftlicher Erwägung nur mit dem andern Gliede jener Alternative zu thun, und dies ist es denn auch allein, welches bei allen den Vertretern der mechanistischen Ansicht, mit denen in ernsthafter Weise zu verhandeln noch irgend der Mühe lohnen kann, als der eigentliche Hintergrund ihrer Denkweise vorausgesetzt werden muß.

Präcis und unzweideutig ausgedrückt, ist also der Inhalt der Behauptung, welche durch Voraussetzung eines nur auf sich selbst beruhenden Mechanismus der stofflichen Wechselwirkung die Annahme eigenthümlicher Kräfte oder Principien des organischen Lebens umgehen zu können meint, folgender. Die Stoffe

und ihr unzertrennlich mit ihnen verbundenen, ihrem Wesen nach überall und stets sich gleichbleibenden, mit völlig gleichmäßiger Gesetzmäßigkeit wirkenden, wenn auch diesem ihrem Wirken nach unendlich verschiedenartig erscheinenden, unendlich verschiedennrtig sich offenbarenden und bestätigenden Kräfte, die Stoffe und ihre „Molecularkräfte" genügen an und für sich vollkommen zur Erklärung sämmtlicher Erscheinungen des körperlich organischen Lebens; nur wird, wenn die Bewirkung gerade dieser Erscheinungen durch diese Kräfte als möglich erkannt werden soll, eine bestimmte Anordnung in ihren kleinsten Theilen, eine räumliche Juxtaposition dieser Theile in dem bestimmten Zeitpunct, von dem ihre Bewegung als beginnend gedacht werden soll, vorausgesetzt. Solche Anordnung kann, da die Molecularkräfte stets nur unter gegebenen Bedingungen des räumlichen und zeitlichen Beisammenseyns der Stoffe in Wirksamkeit treten, nicht als das Werk dieser Kräfte selbst, sie kann ferner, um der Beschaffenheit der Wirkungen willen, nicht als das Werk des bloßen Zufalls betrachtet werden. Es bleibt daher nichts übrig, als, den Stoffen und ihren Molecularkräften gegenüber, eine Macht über den Stoffen anzunehmen: nicht nothwendig eine die Stoffe selbst hervorbringende und ihre Kräfte, theils gleichmäßig, — die im engern Sinne mechanischen, — theils ungleichmäßig, — die chemischen und was sonst als besondre Kraft einzelner Stoffe zu betrachten seyn möchte, — an sie vertheilende; — solch schöpferische Bedeutung dieser Macht anzunehmen ist zwar unverwehrt, aber wir werden dazu nicht unbedingt genöthigt durch die Erscheinungen, wie sie vorliegen, — wohl aber eine über die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse der Stoffe, und dadurch über die Art und Weise des Wirkens der Molecularkräfte gebietende. Nur das Vorhandenseyn und das Uebergreifen dieser Einen Macht wird den Stoffen gegenüber zugestanden: außer dieser Einen transscendenten und überweltlichen Macht sind alle andern Kräfte, als Molecularkräfte, unwiderruflich den Stoffen anhaftende, mit der Natur der Stoffe identische. Dies, wesentlich nur dies ist der eigentliche Sinn der mechanistischen

Auffassung auch der organischen Lebenserscheinungen. Es beruht dieselbe auf dem von aller Einzelforschung festgestellten, als schlechthin unantastbar betrachteten Axiom, daß innerhalb der körperlichen Natur es keine andern natürlich wirkenden Kräfte geben könne, als eben nur Molecularkräfte oder Combinationen von Molecularkräften, die letzteren veränderlich und auflösbar, während die Molecularkräfte als solche eben so unwandelbar sind, wie die Stoffe, denen sie zugehören. Dieses Axiom ist seiner eigentlichen Natur nach offenbar ein metaphysisches, sofern es eine Nothwendigkeit aussprechen will, die über den Kreis der unmittelbaren Beobachtung und Erfahrung hinausgeht. Indeß giebt es sich für ein zunächst nur durch Erfahrung und Beobachtung ermitteltes Thatsächliches, und es erweist sich auch, bei genauerer Untersuchung seiner Genesis, als Abstraction aus einem allerdings auf dem Wege der Erfahrung vorgefundenen Thatsächlichen. Das Thatsächliche nämlich, die empirische Wahrheit, die jenem Axiom zu Grunde liegt, ist wesentlich diese, daß alle an den einfachen, elementaren Stoffen als solchen haftende Kräfte in der That, so weit unsere Beobachtung reicht, etwas im Einzelnen sowohl, wie im Ganzen Unzerstörbares sind, während dagegen die eigenthümlichen Krafterscheinungen, die bei einer Zusammensetzung elementarischer Stoffe, gleichviel ob einer unorganischen oder einer organischen, zum Vorschein kommen, allen Wandlungen dieser Zusammensetzung unterliegen und mit ihrer Auflösung, mit dem Ausscheiden und Auseinandertreten der Stoffe, mit ihrem Eingehen in neue Verbindungen, verschwinden. Nur das Maaß der rein stofflichen, der so genannten Molecularkräfte erhält sich überall im Universum, so weit unsere Beobachtung reicht, als ein schlechthin mit sich selbst identisches. Die Kräfte, die sich nur in Zusammensetzungen bethätigen, wandeln und wechseln mit diesen Zusammensetzungen, ihre Masse erscheint überall im Einzelnen und Besondern als größer oder als geringer, je nachdem der zusammengesetzten Substanzen mehrere oder wenigere in jedem gegebenen Augenblick vorhanden sind. Nun sind und bleiben wir freilich weit davon entfernt, in jedem einzelnen

Falle, wo aus einer Zusammensetzung bekannter Stoffe eigenthümliche Krafterscheinungen resultiren, durch mechanische Kunst solche Zusammensetzung selbst in solcher Weise bewerkstelligen zu können, daß jene Krafterscheinungen davon die Folge sind. Namentlich ist dies bei allen organischen Zusammensetzungen, wie schon bemerkt, ein für allemal unmöglich; wenigstens sofern es hier wirkliche Lebensbewegungen sind, die als Folge aus derartigen Combinationen resultiren sollen; denn bei einigen der Stoffe, die eben nur als specifisch organische Producte des Lebensprocesses aus diesem Processe ausgeschieden werden, rühmen sich die Chemiker neuerdings, daß ihnen dies gelungen ist. Nichtsdestoweniger, da auch in jenen Fällen doch immer eine bestimmte stoffliche Combination vorhanden seyn muß, wenn eine bestimmte den einfachen Stoffen annoch fremde Krafterscheinung hervorgehen soll, und da in andern Fällen, freilich nur in der Physik und Chemie des Unorganischen, auch die Rechnungsprobe zutrifft, welche durch absichtliches künstliches Zusammenbringen der einfachen Stoffe sich anstellen läßt: so liegt dem beobachtenden Verstande des Empirikers immerhin der Schluß nahe, daß es eben die Combination, und nur die Combination der Stoffe sey, worin er den Grund jener eigenthümlichen Krafterscheinungen zu suchen habe. Immer bleibt dieser Verstand geneigt, schon in den einfachen Stoffen, in den Molecülen der einfachen Stoffe jene nur scheinbar anderartigen, in der That aber mit den Molecularkräften identischen Kräfte latitirend vorzustellen und nur in der mangelnden Fähigkeit, den Bedingungen der Zusammensetzung bis ins Feinste nachzugehen, den Grund davon zu suchen, daß nicht auch durch menschliche Kunst diese latitirenden Kräfte zu den bis jetzt nur der Natur erreichbar gebliebenen Wunderwirkungen entbunden werden. Mit diesem Schlusse, also mit der in thesi von ihm vollzogenen Zurückführung aller complicirten Krafterscheinungen der körperlichen Natur auf Molecularkräfte, deren Wirkung überall wenigstens der Form nach eine mechanische ist, indem sie überall auf räumliche Bewegungen und Ablagerungen stofflicher Theile hinauskommt, hat der phy-

sikalische Empiriker als solcher sein letztes Wort gesprochen in der Verhandlung der allgemeinen theoretischen Fragen über die Beschaffenheit der letzten Gründe und Ursachen der Naturerscheinungen. Daß dieses Wort nicht ein letztes seyn kann auch für den philosophischen und für den religiösen Naturbetrachter: das wird er, mag er immerhin über die Möglichkeit eines Erfolges jeder nach dieser Seite weitergehenden Forschung die Achseln zucken, doch im Bewußtseyn der Gränzen seiner Wissenschaft, welche nach ihm zugleich die Gränzen des Waltens der mechanischen Naturprincipien sind, um so williger einräumen, je deutlicher er auch von seinem Standpunct aus das Walten jener höheren Macht gewahr geworden ist, der in alle Wege wenigstens so viel zugestanden werden muß, daß sie den Bewegungen der Molecüle und der aus den Molecülen zusammengesetzten Körper ihre Ziele angewiesen hat, gesetzt auch, daß man ihr keine andere, über das Daseyn und Wesen der Stoffe als solcher übergreifende Wirkung zuschreiben wollte.

Der Standpunct, von welchem wir in gegenwärtiger Abhandlung die Frage nach der Gränze des mechanischen Princips der Naturforschung aufgeworfen haben, ist nicht der hier bezeichnete des physikalischen Empirikers. Es ist der Standpunct des Philosophen, der mit klarer Einsicht nicht nur in die Wahrheit und Nothwendigkeit jenes Princips als eines bedingenden Moments in allen und jeden Bewegungserscheinungen der unorganischen sowohl, als auch der organischen Natur, sondern auch in die historischen Motive, welche das Umsichgreifen der ausschließlich mechanistischen Anschauung herbeigeführt haben, das Zugeständniß acceptirt, welches diese Anschauung auch von ihrem Standpuncte zu machen nicht umhin kann, das Zugeständniß einer Macht, welche über den mechanischen, wenigstens in jenem weiteren Sinne, den wir oben feststellten, mechanischen Bewegungen der Stoffe waltet und ihnen ihre Ziele setzt. Wir haben diese Macht als eine teleologische bezeichnet, und ich meine, daß diese Bezeichnung, durch welche den weiter über sie zu gewinnenden Einsichten oder Vorstellungen so wenig als nur irgend

möglich präjudicirt wird, durch den gesammten Verlauf unserer Betrachtung sich gerechtfertigt haben wird. Das Wort darf um so entschiedener in eigentlicher Bedeutung für sie in Anspruch genommen werden, je ausdrücklicher gerade durch die bestimmte Anerkennung der mechanischen Principien die Bedeutung des Gegensatzes von Zweck und Mittel auch in den natürlichen Gesetzen hervorgehoben ist, welche zur Begründung des Begriffs teleologischer Hergänge unentbehrlich sind. Es war das Gefühl dieser Unentbehrlichkeit, was zu seiner Zeit einen Leibnitz dazu veranlaßte, in der streng mechanistischen Naturansicht die schönste Gewähr für die richtig verstandenen Interessen des Theismus zu erblicken. Der Pantheismus eines Averroes hatte ihm den Beweis geliefert, wie leicht durch den vorschnellen Dynamismus der Aristotelischen Scholastik, durch die Vermengung der physischen Mittel mit den geistigen Zwecken, die im Gefolge dieses Dynamismus nur zu oft sich einzufinden pflegt, wie auch die jüngste Speculation auf's Neue dies gezeigt hat, die Reinheit, die Klarheit und Sicherheit des Begriffs sowohl der Naturzwecke selbst als auch der Macht, in welcher diese Zwecke gipfeln und aus der sie ihren letzten Ursprung haben, gefährdet wird. Auch die mechanistische Ansicht zwar pflegt, und viel ausdrücklicher als ihre Gegner, von denen ein Theil vielmehr umgekehrt sich im Besitze eines „absoluten Wissens" glaubt, die zwecksetzende Macht und die Art und Weise ihres Waltens über den Stoffen als etwas dem menschlichen Verstande schlechthin Unerkennbares anzusehen. Aber daß dieselbe in irgend welcher Analogie stehen müsse zu der geistigen Kraft, welche den selbstbewußten Willen des Menschen zur Erzeugung von Zweckbegriffen und zur Beherrschung der sinnlichen Natur, seiner eigenen und der äußeren, durch solche Begriffe befähigt: das wird denn doch von ihr in jeder der Gestalten anerkannt, in welcher sie sich zu einer Unterordnung jenes durch sie zu einer möglichst umfassenden Geltung erhobenen Erklärungsprincips der Naturerscheinungen unter das vorausgesetzte höhere, wenn auch der eigentlichen Wissenschaft vermeintlich entzogen bleibende entschließt. Hier nun ist es ohne

Zweifel das Geschäft der Philosophie, vor allen Dingen für dieses höhere Princip einer teleologischen Auffassung der Natur die Gränzen der Denkbarkeit festzustellen, um welche die empirische Naturwissenschaft, auch wenn sie die Nothwendigkeit der Annahme eines solchen Princips im Allgemeinen zugiebt, völlig unbekümmert bleibt. Sollte es wohl unter den Männern, welche zu einem derartigen Zugeständniß sich entschlossen haben, einen so hartnäckigen Gegner der Philosophie geben, der es in Abrede stellte, daß die Philosophie ein Wort mitzusprechen hat über die Frage, ob denn nach allgemeinen Denkgesetzen als zulässig gelten könne jene Vorstellung dieser Macht, welche derselben eine Verfügung zugesteht nur über die „Umstände", unter welchen die als alleiniger Realgrund aller Bewegungserscheinungen der körperlichen Natur vorausgesetzten Molecularkräfte zur Wirksamkeit gelangen, das heißt, wie ich oben auseinandersetzte, nichts andres, als, über die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse, unter welchen Wirkung und Gegenwirkung der an die verschiedenen Monaden vertheilten Kräfte in's Spiel gesetzt werden, aber durchaus keine Beziehung zu dem innern Wesen der Stoffe und ihrer Kräfte selbst, zu ihrem Daseyn oder Nichtdaseyn, zu der Ausrüstung jedes einzelnen Stofftheils gerade mit diesen und keinen andern Kräften, u. s. w.? Daß von dem physikalischen Standpunct seinerseits man sich über das Wesen einer solchen Macht schlechterdings keinen Begriff bilden könne, das wird von den Forschern dieses Standpuncts bereitwillig zugestanden; nur pflegen dieselben gern vorauszusetzen, daß dieses Unvermögen des Begreifens genau dasselbe sey, auch wenn man jener Macht eine übergreifende, im eigentlichen Wortsinn schöpferische Wirksamkeit zugestehe zugleich über die Substanz der Stoffe und der stofflichen Kräfte. Wir können auch dies den Männern der Naturwissenschaft ohne alles Bedenken einräumen. Denn in der That, die Vorstellung einer Macht, welche als freie Causalität des Daseyns einer stofflichen Welt von solcher Beschaffenheit gedacht werden soll, wie sie zum Behuf der mechanistischen Erklärung sämmtlicher Naturerscheinungen, auch die des organischen

Lebens mit eingeschlossen, dort vorausgesetzt wird, eine Unzahl körperlicher Molecüle, sämmtlich in gleicher Weise mit den allgemeinen chemischen Eigenschaften der Materialität überhaupt, in verschiedenartiger mit jenen eigenthümlichen Bewegungskräften ausgerüstet, so wie sie zum Behufe der Erklärung der chemischen und durch die chemischen der organischen Processe erforderlich sind — die Vorstellung einer schöpferischen Macht, welcher solche Wirkungen würden zugeschrieben werden müssen, hat in Ansehung ihrer wissenschaftlichen Begreiflichkeit Nichts, durchaus Nichts voraus vor der Vorstellung einer nur über die „Umstände" der Kraftwirkungen, aber nicht über die Stoffe und die Kräfte selbst disponirenden Macht. Zu dem Begriffe des Absoluten, wie derselbe von der philosophischen Speculation gedacht werden muß und von jeher in allen den Systemen gedacht worden ist, welche es in irgend einem Maaße zu einem Begreifen des Werdeprocesses der Wirklichkeit gebracht haben, zum Begriffe eines Absoluten, dessen Bethätigung und Offenbarung für den denkenden Geist des Menschen ihrerseits in der Weise des Geistes erfolgt, so daß der Geist in dem Begriffe dieses Absoluten sich selber findet, — zu diesem Begriffe steht die Schöpfung einer Welt, die in letzter Instanz nur aus Molecülen und Molecularkräften besteht, ganz eben so und nicht im Geringsten weniger außer allem Verhältniß, wie die Substanz einer derartigen Welt selbst, wenn der Versuch gemacht werden soll, sie zu denken als unabhängig bestehend neben einem teleologisch wirkenden Urgeiste und von diesem Geiste nur äußerlich in Bewegung gesetzt. Wenn es als ein schöner und tiefsinniger, als ein auch den Philosophen vollkommen verständlicher, weil seinerseits aus ächter philosophischer Speculation entstammender Ausdruck anerkannt werden darf, daß „Leiblichkeit das Ende ist der Wege Gottes:" so hat der Sinn dieses Ausspruchs durchaus nichts gemein mit einer Vorstellung, die nicht zum Ende, sondern zum Anfange der „Wege Gottes", d. h. der göttlichen Schöpferthätigkeit eine derartige Leiblichkeit machen will, welche, in eine unendliche Vielheit von einander äußerlich bleibenden Substanzen auseinander-

fallend und durch keinerlei geistiges Band in sich selbst zusammengehalten, in keiner Beziehung die Signatur des Geistes trägt. — Die Frage nach den Gränzen des mechanischen Princips der Naturforschung, sie gewinnt für uns hier die Bedeutung einer Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, die leibliche Natur im Zusammenhange zu denken mit einem geistigen Ursprunge, sie zurückzuführen auf einen Quell des Absoluten, dem überall nur Geistiges oder Geistartiges entströmen kann, wie reich und wie vielartig auch der Gestaltenwechsel seiner Ausströmungen ist. Denn nicht das mechanische Princip an sich selbst, wohl aber die unbedingte Geltung, welche im Bereiche des natülichen Geschehens für dieses Princip in Anspruch genommen wird und die Folgerungen, welche für die vorauszusetzende Grundgestalt des körperlichen Daseyns daraus gezogen werden: dies, nur dies ist es, was, wie ich jetzt zu zeigen mich bestreben werde, einer geistigen Auffassung des Wesens auch der körperlichen Natur und dem Verständnisse ihres Ursprungs aus einem geistigen Urquell entgegensteht.

Ich muß zu diesem Behufe beginnen mit einem Satze, von dem es allerdings beim ersten Anblick so scheinen wird, als führe er nothwendig über das eben ausgesprochene Axiom noch hinaus, als liege in ihm ein absoluter, schlechthin unüberwindlicher Gegensatz und Widerspruch des mechanischen Princips überhaupt gegen den Begriff einer geistigen Macht, welche, der Forderung gemäß, von der die philosophische Speculation nicht ablassen kann, in irgend einem Sinne als übergreifend über die körperlichen Massen und ihre mechanischen, im engern und im weiteren Sinne dieses Wortes mechanischen Kräfte gedacht werden soll. Es ist dieser, daß im Begriff dieser Massen und Massenkörper vor allem Andern der Begriff eines **Widerstandes** liegt, eines Widerstandes, welchen im Gebiete der körperlichen Erscheinung zunächst zwar die durch eine für die mechanistische Betrachtungsweise unzugänglich bleibende Urkraft in Bewegung gesetzten Massen durch ihre Kräfte wechselseitig sich selbst entgegensetzen, der aber in letzter Instanz als ein Widerstand auch

gegen die geistige Macht gedacht werden muß, aus welcher entweder sie selbst, oder wenigstens ihre Bewegung zuletzt ihren Ursprung hat. Denn wiefern jede Bewegung, welche innerhalb der Naturprocesse durch das Walten der geistigen Urmacht den Massen abgewonnen wird, als teleologische überall eine durch andere Massenbewegungen vermittelte ist: so ist jedweder Widerstand, welcher einer Masse durch eine andere Masse geleistet wird, ein zugleich gegen die Macht, aus der diese Bewegungen sämmtlich zuletzt ihren Ursprung haben, gerichteter. Es könnte nun scheinen, als sey hiermit schon ein unauflöslicher Dualismus in den obersten Principien des geistigen und des Naturseyns ausgesprochen, eine uranfängliche Unabhängigkeit der körperlichen Substanz von der geistigen, wodurch jedwedes Begreifen der Art und Weise, wie die erstere aus der letzteren hervorgegangen ist oder die letztere eine übergreifende Macht über die erstere gewonnen hat, nothwendig vereitelt werde. Dennoch findet sich bei näherer Betrachtung, daß dem nicht so ist. Es liegt vielmehr in dem Begriffe der geistigen Urmacht als solcher schon der Begriff eines Widerstandes, den sie selbst gegen sich selber übt, und durch den sie sich selbst erst ein ihrem Begriffe entsprechendes Daseyn giebt. Wir brauchen, um dies deutlich zu machen, hier nicht, von dem eigentlichen Gegenstande unserer Betrachtung abschweifend, auf die Natur des Geistes als solchen einzugehen. Es genügt, daß wir uns an den Begriff halten, welcher uns die Art und Weise des übergreifenden Wirkens der geistigen Macht über die Massen und Massenkräfte zunächst darstellt, an den Begriff der Zweckbeziehung, an den Begriff eines teleologischen Processes. In diesem Begriffe, von dem man uns ja wohl zugestehen wird, daß er nicht seinerseits von vorn herein auf die Voraussetzung des Gegensatzes von Geist und körperlicher Masse begründet ist, daß er vielmehr auch auf das beziehungsweise rein innerliche Thun des Geistes, auf seine Beschäftigung mit sich selbst, seine Entwickelung in sich selbst, Anwendung leidet, in ihm liegt an und für sich schon das Moment eines Gegensatzes, einer relativen Selbstständigkeit

der Mittel gegen die Zwecke, eines, freilich begränzten und also überwindlichen Widerstandes, welchen die zwecksetzende oder nach Zwecken handelnde Thätigkeit in der Natur der Mittel findet, die sie zum Behuf der Verwirklichung ihrer Zwecke aufbietet oder in Bewegung setzt. Der Begriff der Zweckthätigkeit, — dies pflegt nicht genug beachtet zu werden namentlich von den theologischen Lehrern, die von der Vorstellung einer unbedingten, völlig gränzenlosen Allmacht ausgehen, und damit doch eine teleologische Einwirkung Gottes auf das von ihm geschaffene Universum vereinbar finden wollen, — der Begriff der Zweckthätigkeit giebt logisch gar nicht einen richtigen Sinn, wenn nicht irgendwie eine Abhängigkeit der Zwecke von den Mitteln, eine wenigstens relative Selbstständigkeit der Mittel vorausgesetzt wird, und durch dieselbe eine gleichfalls relative Beschränkung der Willkühr, in deren Macht es sonst gestellt seyn würde, die Zwecke zu verwirklichen auch ohne die Mittel. Diese Selbstständigkeit nun kann sich, beim thätigen Gebrauch der Mittel, nur bethätigen in Gestalt eines Widerstandes, welcher von den Mitteln der Kraft entgegengestellt wird, die von ihnen zu ihren Zwecken Gebrauch machen will. Ein Mittel, welches vollkommen widerstandslos der Richtung folgte, welche diese Kraft seiner Bewegung geben will, ein solches Mittel würde sich eben dadurch als ein völlig selbstloses, unselbstständiges erweisen. Was folgt hieraus in Bezug auf das Verhältniß der stofflichen Mittel zu der geistigen Urkraft, die wir in irgend einem Sinne als die letzte und oberste Ursache wo nicht ihrer Existenz und Wesenheit, so doch ihrer Bewegungen, jener teleologischen Bewegungen und Kraftwirkungen, wodurch sie, diese Mittel, in die lebendigen Naturprocesse eingehen, zu denken genöthigt sind? Ich meine, nichts Anderes, als daß aus dem Widerstande, welchen die körperliche Masse in ihrer Bewegung sich selbst und dadurch auch dem die Bewegung teleologisch durchwaltenden Geiste entgegenstellt, nicht zu dem Schlusse einer absoluten Geistesferne dieser Substanz berechtigen kann; daß vielmehr gerade in ihr ein ausdrückliches Motiv dazu gegeben ist, sie, diese Substanz, darauf

anzusehen, inwiefern sie nicht etwa nur ihren vielleicht nur durch äußere Einwirkung ihr abgewonnenen Thätigkeiten nach, sondern ihrer innern Natur und Wesenheit nach als ein nothwendiges Moment der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes betrachtet werden könne. Ist es wahr, daß der Geist, auch der creatürliche, der menschliche, vollständig er selbst nur in der freien, auf Verwirklichung selbstgesetzter Zwecke gerichteten Willensthätigkeit ist, daß er vollständig sein Wesen entfaltet, nur wenn er, in thatkräftiger Verfolgung solcher Zwecke, sein Selbst gleichsam theilt und einen Theil dieses Selbst in die spröde Außenwelt hineinlegt, welcher nun durch harten Kampf die Ausprägung nach dem Bilde seiner selbst, die Aneignung zum Behufe der Erweiterung dieses seines Selbst, der Steigerung seines inneren Gehaltes, abgewonnen wird: wird dies als wahr zugestanden, so ist hierin der Anknüpfpunct gegeben für die analoge Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem absoluten Geiste und der Materie, der körperlichen Masse, für einen vorläufigen Anschluß an jenes Grundaxiom der idealistischen Systeme, welche in dieser Masse nur den Geist, den Urgeist selbst, in einem Zustande so zu sagen der Selbstentäußerung, aber einer solchen Selbstentäußerung, durch welche auch dem Urgeiste erst sein wahres und eigentliches Selbst gewonnen wird, erblicken wollen.

Ich habe am Schlusse meines ersten Artikels (Bd. XXVII dieser Zeitschr., S. 145 f.) darauf hingewiesen, wie nahe die Natur der Materie, der raumerfüllenden, körperlichen Masse, an die Natur des Geistes herangerückt wird gerade durch die in ihrem Wesen begründete Widerstandskraft, sobald man sich nur entschließt, aus dem Begriffe dieser Widerstandskraft alles nur durch äußerliche Verstandesabstraction Herzugebrachte zu entfernen und dagegen ihn, diesen Begriff, überall zusammenzudenken mit denjenigen Daseynsmomenten, mit welchen ihn die Erfahrung durchgängig und ausnahmslos vereinigt zeigt, von welchen er daher auch nur durch eine Willkühr des abstracten Denkens abgelöst werden kann. Die Widerstandskraft, die Widerstandskraft in jenem Sinne, wie wir in ihr das Grundphänomen des all-

gemeinen Mechanismus erkannt haben, findet sich in allen körperlichen Erscheinungen vereinigt mit der Anziehungskraft oder Schwere, und zwar dergestalt, daß das Maaß der einen dieser Eigenschaften allerorten auf das Genaueste und ohne irgend eine auch nur die leiseste Differenz, das Maaß auch für die andere ist. Je schwerer ein Körper ist, um desto mehr Widerstand leistet er in der mechanischen Wechselwirkung mit andern Körpern, und umgekehrt. Dieses durchgängige Gleichmaaß jener beiden Eigenschaften bei unbegränzter Variabilität aller andern Eigenschaften, namentlich derer, durch welche, so in quantitativer wie in qualitativer Beziehung, die räumliche Ausdehnung und durch diese die Gestalt eines Körpers im Ganzen und in seinen Theilen bestimmt wird, bezeichnet jene beiden, die Antitypie und die Schwere, als die allein substantiellen Attribute oder Eigenschaften der allgemeinen körperlichen Materie. Alle andern Eigenschaften der Körper sind für die Materie als solche nur ein Hinzutretendes, Accidentelles; womit freilich nicht ausgeschlossen wird, daß nicht für die besondern Körper, die aus der Materie gebildet werden, dieses Accidentelle die Form, die Bedeutung der Substanz gewinnen, die Materie sammt jenen ihren Grundeigenschaften aber, als das blos Bedingende einer Existenz, deren Bedeutung mit Nichten blos darin besteht, eine Theilsubstanz, ein Bruchtheil der allgemeinen Materie zu seyn, zurücktreten kann. Forschen wir aber dem allgemeinen Wesen der materiellen Substanz, so wie sie durch jene zwei Grundeigenschaften bezeichnet wird, näher nach, so kann es sich uns nicht verbergen, daß diese Eigenschaften, so wie sie uns erscheinen, nur als secundäre Wirkungen betrachtet werden können der durch eine Macht, welche wir unter keiner Voraussetzung als eine mit jenen Grundkräften unmittelbar identische zu denken vermögen, in sich zerspaltenen, in eine Vielheit von Körpern auseinandergetretenen Materie. Die Widerstandskraft zeigt sich nur in der Hervorrufung oder Hemmung der Bewegungen des einen Körpers durch Bewegungskräfte anderer Körper, die Schwere nur in der Bewegung eines Körpers in der Richtung, wie sie ihm bestimmt

ist durch die Anziehung, die er von andern Körpern erfährt. Die Anziehungskraft, für sich allein wirkend gedacht, das heißt, nicht ohne die Widerstandskraft — denn von dieser kann sie nicht als getrennt gedacht werden, eine Trennung von dieser würde ihr eigenes Wesen vernichten, — sondern ohne die Kräfte, welche den besondern Körpern ihre Form, und den eigenthümlichen Bewegungen der Körper ihre Richtung geben, würde, nicht wie von Kant behauptet worden ist, der sie auch von der allgemeinen Widerstandskraft im Begriffe abtrennen wollte, alles körperliche Daseyn in einen Punct zusammenziehen, wohl aber alle jetzt getrennten Körper in eine allgemeine Masse vereinigen. Dem gegenüber kann man nicht ohne Weiteres von der Widerstandskraft behaupten, daß sie es sey, wodurch die Vielheit und Mannichfaltigkeit der körperlichen Substanzen bewirkt werde. Vielmehr auch sie, als für sich wirkend und abgetrennt gedacht nicht von der Kraft der Schwere, von welcher sie eben so wenig auch nur im Begriffe abzutrennen ist, wie diese von ihr, sondern von eben jenen Kräften der Form und der Sonderbewegung, würde alle körperliche Substanzen in eine einzige mit absoluter Stetigkeit den Raum erfüllende Masse zusammenfassen, durch eine ganz gleichmäßig expansive, über die Unendlichkeit des Raumes sich erstreckende Bewegung, welche dann mit der Bewegung der Attraction in Eins zusammenfiele. Um es kurz zu sagen: die Materie in ihrer Urgestalt, in der Gestalt, wie sie unmittelbar bewirkt ist durch jene zwei Grundkräfte oder Grundeigenschaften, die Antitypie und die Schwere, ohne alle Mitwirkung anderweiter, nicht zum Wesen der Materie als solcher, obwohl allerdings zum Wesen besonderer Körper gehöriger Kräfte, kann nur gedacht werden als ein mit durchgängiger Continuität, ohne alle Sonderung von Theilsubstanzen, über die Unendlichkeit des Raumes ergossenes Fluidum, als ein Urgas oder Urweltendunst, aus welchem sich alle besondern Körper und körperlichen Stoffe nur durch allmälige Niederschläge gebildet haben können *).

---

*) Gute Gedanken hierüber enthält die Abhandlung von George: Kritik der bisherigen Theorien der Materie, im 29. Bande dieser Zeit-

Als einen solchen den Urzustand der Weltmaterie vorzustellen: dazu hat sich bekanntlich auch die moderne astronomische und physikalische Empirie vorlängst hingedrängt gefunden durch die großartige kosmogonische Hypothese, welche namentlich seit der tieferen mathematischen Begründung und Ausführung, welche ihr durch Laplace zu Theil geworden ist, immer allgemeiner in den Rang anerkannter Wahrheiten der Wissenschaft emporgehoben worden ist. Die Weltkörper, - die solarischen sowohl, deren Gestalt und Bewegungen wir durch die Fortschritte der neueren Astronomie wenigstens an einigen Beispielen auch außerhalb unsers Sonnensystems zu beobachten in Stand gesetzt sind, als auch die planetarischen, lunarischen und kometarischen, die Weltkörper und ihre gesetzmäßigen Bewegungen können nur entstanden seyn aus den Bewegungen, rein mechanischen und chemischen Bewegungen einer elastischen Flüssigkeit, welche, der Hauptsache nach, in gleichmäßiger Weise, wenn auch nicht ohne Unterschiede der Dichtigkeit u. s. w., im ersten Anfange der Dinge alle die Räume erfüllte, die jetzt, nachdem sich die materielle Substanz in jene Körper von verhältnißmäßig so geringem, obgleich, mit den Maaßstäben gemessen, welche wir sonst anzulegen gewohnt sind, noch immer kolossalem Umfang zusammengedrängt hat, von den cyklischen Bewegungen dieser Körper umschrieben werden. Dies das große Ergebniß, an dessen Zuverlässigkeit kaum irgend ein Forscher jetzt noch zweifelt, und welches mit dem Ergebnisse einer unbefangenen, auch ihrerseits an der Hand der Erfahrung in die überempirische Region vordringenden Speculation auf das Vollständigste zusammentrifft. Nur darin bleibt die Anschauung der Empiriker hinter den Forderungen zurück, von welchen eine über den eigentlichen Sinn dieser gemeinsamen Ergebnisse hinreichend verständigte Speculation nicht ablassen kann, daß sie auch in die Vorstellung jenes Urzustandes der Weltmaterie die Voraussetzungen der mechanistischen Theorie hineinträgt,

schrift. Auf das Detail dieser Abhandlung einzugehen, würde hier zu weit führen; leider sind jenen guten Blicken starke Irrthümer selbst über allgemeine physikalische Grundthatsachen beigemischt.

und es nicht gewahr wird, wie sie eben mit dieser Vorstellung den Punct erreicht hat, von welchem aus eine Verständigung über die Tragweite dieser Voraussetzungen und über die Gränzen ihrer Gültigkeit um so eifriger angestrebt werden sollte, je deutlicher unsern Blicken gerade hier der Weg gezeigt ist zu solcher Verständigung.

Gegen die Annahme eines elastisch flüssigen Urzustandes der Materie steht die Voraussetzung der mechanistischen Theorie über die atomistische Zusammensetzung der Materie und über die ursachliche Begründung ihrer jedesmaligen Gestaltung durch stets sich selbst gleiche, unwandelbare Molecularkräfte in einem so auffallenden, so grellen Mißverhältnisse, daß man sich nicht genug wundern kann, wie nicht schon längst jene Annahme wenigstens den schärfer Blickenden unter ihren Anhängern ein Grund zum Zweifel geworden ist an der Unumstößlichkeit solcher Voraussetzung. Man erwäge Folgendes. Wenn im gegenwärtigen Weltzustande die Zusammenballung der Materie in Weltkörper, die cyklischen Bewegungen dieser Körper und innerhalb der einzelnen dieser Körper die elementarischen und die organischen Processe, die wir erfahrungsmäßig kennen oder nach Analogie des erfahrungsmäßig uns Bekannten voraussetzen, zu ihrem nächsten Grund überall nur die unwandelbar beharrenden Molecularkräfte haben sollen, so wird man eben diesen Grund voraussetzen müssen auch für die Zustände, aus welchen dieser gegenwärtige entstanden ist. So hier wie dort hängen die eigenthümlichen Bewegungserscheinungen eines jeden dieser Zustände zunächst an der für einen jeden derselben vorauszusetzenden Ablagerung der Atome, welche das Spiel ihrer Kräfte, woraus die jedesmaligen Bewegungserscheinungen hervorgehen, und zwar gerade dieses und kein anderes Spiel der Kräfte, zur Folge hat. Die Ablagerung der Atome selbst aber, wird sie nicht gleichfalls auf ein entsprechendes Spiel der Molecularkräfte zurückgeführt werden müssen, da sie ja ihrerseits nach jener Voraussetzung nichts Anderes ist, als eben nur ein besonderes Moment in der Reihe der Bewegungserscheinungen, welche sämmtlich zu ihrem gemein-

samen Grunde nur die Molecularkräfte haben sollen? Auf ein Spiel genau derselben Kräfte, welche ein- für allemal als der beharrende Grund aller und jeder Bewegungserscheinungen der Materie vorausgesetzt werden, auf ein solches Spiel wird hier die für die Erscheinung so einfache, als Wirkung jener Ursachen betrachtet aber nicht in geringerem Grade, wie die complicirteste Reihe von Lebensbewegungen einer Welt organisch lebendiger Gattungen und Individuen, complicirte Expansivbewegung eines in's Unermeßliche sich mit wenigstens scheinbarer Gleichmäßigkeit ausdehnenden Fluidums, und wird dort die Reihe der Lebensbewegungen selbst zu betrachten seyn, welche wir im Erfahrungsbereiche des Erdlebens mit unsern Sinnen beobachten und deren ähnliche wir durch unsern Verstand in andern Weltregionen voraussetzen. Wenn nun aber, nach dem eigenen Zugeständnisse, oder auch wohl nach der ausdrücklichen von vorn herein feststehenden Intention der wohlgesinnten Vertreter der mechanistischen Theorie, wenn diese Lebensbewegungen nur können als das Werk einer tiefsinnigen Weisheit betrachtet werden, welche als teleologische Macht über den Bewegungen der Atome gewaltet hat: so wird genau das Nämliche auch von jenen Bewegungen gelten müssen, die in der Causalreihe alles Geschehens den Lebensbewegungen vorangegangen sind als deren Ursache, oder als Ursache der allmählig erfolgten Ablagerung der Atome zu den Gestaltungen, wodurch die Lebensbewegungen bedingt werden. Wir gerathen hier offenbar in einen Regreß in's Unendliche. Die erste Ablagerung der Atome, wenn es überhaupt eine erste gegeben haben soll, muß, wie roh sie sich auch für die Erscheinung mag ausgenommen haben, in der That eine ganz eben so künstlich berechnete gewesen seyn, wie die letzte. Denn aus jener ersten ist diese letzte in einer Abfolge von Ursachen und Wirkungen, deren streng mechanische Nothwendigkeit durch keinen Act der Willkühr als unterbrochen gedacht werden soll, hervorgegangen. War sie aber dies: wozu dann überhaupt jener Fortgang von der nur scheinbar einfachen, in der That aber eben so complicirten Anordnung zu der auch für die Erscheinung

so in's Unendliche complicirten? Ziemte es jener Macht, von der man voraussetzt, daß in ihrer Hand die erste Anordnung der Atome, die erste Vertheilung der Bewegungskräfte lag, aus deren mechanischem Wirken sich die Harmonie des Universums, die uns mit staunender Bewunderung erfüllt, entwickeln sollte, — ziemte es ihr nicht vielmehr, sogleich die Anordnung der Atome, die Vertheilung der Bewegungskräfte zur ersten zu machen, deren unmittelbares Ergebniß diese Harmonie des Universums ist? Und hat nicht jene Macht sich in den seltsamsten Widerspruch zu sich selbst gesetzt, wenn sie am Anfang der Dinge alle ihre Kunst aufbot, um einen Zustand herbeizuführen, von dem aus es Milliarden von Jahrtausenden bedurfte, um das mechanisch ablaufende Räderwerk des Universums endlich in die Richte, endlich in die Gestalt des Ineinandergreifens seiner Theile zu unabläſſig sich wiederholenden Kreisbewegungen zu bringen, auf die es von vorn herein war abgesehen gewesen?

Ich erkläre mich deutlicher über die Absicht der vorstehenden Erörterung. Es darf eben dies als ein Grundmangel jeder einseitig mechanistischen Erklärung der Naturerscheinungen betrachtet werden, daß diese Erklärungsweise schlechterdings keinen Fortgang kennt von dem Einfachen zum Zusammengesetzten; daß jeder Rückschluß von einer complicirten Wirkung zu einer eben so complicirten oder noch complicirteren Ursache führt. Damit eben tritt die mechanistische Theorie in einen Widerspruch gegen die Erfahrung, welche allenthalben wo sie ein Werden zeigt, das Werden eines in irgend einem Sinne einheitlichen Geschöpfes, in diesem Werden auch einen Fortgang zeigt vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Von dem Einfachen zu behaupten, daß es nur scheinbar ein Einfaches ist, wie die Mechanik sich zu solcher Behauptung genöthigt findet, in der That aber ein eben so Zusammengesetztes, wie das auch in der Erscheinung als zusammengesetzt sich Ankündigende: das ist eine Willkühr, welche allenfalls für erlaubt gelten könnte, wenn es sich davon handelt, einen einzelnen Fall natürlichen Geschehens mit einer durch hundert andere Fälle bewährten Gesetzlichkeit in Uebereinstimmung zu

bringen, die aber nach Grundsätzen ächt empirischer Methode eben so, wie ächt philosophischer, durchaus ungerechtfertigt bleibt da, wo sie so wie hier, einer allgemeinen und durchgängigen Erfahrung in's Angesicht widerspricht. In allen organischen Lebensprocessen ist der complicirte Mechanismus des Triebwerks, wodurch der Umlauf der Säfte zwischen den Gliedern im Gang erhalten und einem jeden dieser Glieder die Nahrung zugeführt wird, welche sein Bestehen und die Fortdauer seiner Functionen bedingt, mit Nichten das Erste, das unmittelbar von sich selbst Anfangende. Vielmehr, wir sehen diesen Mechanismus, sammt dem kunstreich architektonischen Gliederbau, auf welchem er beruht, überall auftreten als ein Product von Thätigkeiten einfacher oder wenigstens ungleich minder kunstreich zusammengesetzter Massen, der Samen und der embryonischen Gebilde, in welchen oft nur die allgemeine Grund- oder Kerngestalt des Organismus überhaupt, die Zelle, erkennbar ist, aber keineswegs die in's Unendliche nüancirte und individualisirte Gestalt des besondern organischen Gewächses, welches aus diesem unscheinbaren Anfange entstehen soll. Diesen Werdeproceß, den Werdeproceß der Individuen innerhalb der Gattung, mag man immerhin noch einen mechanischen nennen, obwohl er weder einem mechanischen, noch einem chemischen Processe außerhalb des Organismus völlig gleichartig ist oder schlechthin nur nach denselben Gesetzen, wie jene, verläuft. Denn er verläuft doch überhaupt nach Gesetzen eines strengen Causalzusammenhangs, solchen also, die man in jenem weiteren Wortsinn, den wir im Obigen von dem engern unterschieden haben, noch unter dem Namen mechanischer begreifen kann. Aber wird das Nämliche sich behaupten lassen auch von jenen Processen, in welchen die organischen Geschlechter, und weiter zurück, von jenen, in welchen die kosmischen Bedingungen alles organischen Lebens, die centralen und die peripherischen Weltkörper, die gewaltigen Lichtheerde des Universums und die von diesen Sonnen bestrahlten Erden, deren fruchtbare Massen ein Mutterschooß für die Gebilde dieses Lebens werden sollten, entstanden sind?

Wird man im Angesicht jener Thatsachen der modernen, weltumfassenden Empirie, im Angesicht nicht nur der geologischen, welche die successiven Reihen der Genesis sämmtlicher organischer Gattungen, in denen überall die höher und reicher entwickelten Gebilde auch zeitlich nachfolgen auf die einfacheren, uns vor's Auge führt, sondern auch der noch weiter zurückliegenden kosmogonischen, welche über die Allmähligkeit der Entstehung, auch der kosmischen Massen selbst, über ihr Hervorgehen in letzter Instanz aus einer völlig gestaltlosen, elastisch flüssigen Urmaterie keinen Zweifel lassen: wird man, so frage ich, im Angesicht auch dieser Thatsachen, den Werdeprocessen, von denen sie ein so laut sprechendes Zeugniß geben, den Charakter einer streng mechanischen Nothwendigkeit beizulegen den Muth behalten, einer mechanischen auch nur in dem entsprechenden Sinne, wie die Nothwendigkeit der Gattungsprocesse, in welchen die lebendigen Individuen erzeugt und ausgebildet werden? Welche Anknüpfpuncte für die Annahme einer solchen Nothwendigkeit fände man denn noch in dem Begriffe jener Urgestalt der Weltmaterie, wie er sich uns im Obigen dargestellt hat, vorausgesetzt, daß wir nicht durch gewaltsame Hypothesen die letzten Glieder der mechanischen Causalreihe willkührlich in diesen Begriff hineintragen, daß wir vielmehr in der Weise Ernst mit ihm machen, wie freilich die mechanistische Ansicht dies nicht gestatten will, wie aber die philosophische um so dringender dazu auffordert? — Da hier der Punct ist, wo die Frage über die Tragweite des mechanischen Princips auf Grund und Boden jener Anschauung selbst, innerhalb deren für dieses Princip die Alleinherrschaft in Anspruch genommen wird, sich entscheiden muß: so wird man es uns verstatten, einige Augenblicke bei diesem Puncte zu verweilen.

Unter dem „Ernstmachen" mit dem Begriffe einer elastisch flüssigen Urgestalt der Weltmaterie verstehe ich die vollständige Entfernung nicht nur aller atomistischen Voraussetzungen über deren Zusammensetzung, sondern auch aller und jeder anderen, wodurch der Begriff vollkommner Einfachheit der materiellen Ur-

substanz und absoluter Gleichartigkeit ihrer Theile getrübt wird. Vor Allem allerdings muß gedrungen werden auf den Begriff absoluter Stetigkeit in dem Zusammenhange dieser Theile, die eben um dieser Stetigkeit ihres Zusammenhangs willen noch gar nicht als wirklich unterschiedene Theile zu betrachten sind. Denn nur die solchergestalt stetig in sich zusammenhängende Materie ist wirklich Eine, in dem strengen Wortsinn Eine, von dem nicht nur ein Haar breit abgewichen werden darf, wenn der Begriff der Weltmaterie den Forderungen entsprechen soll, welche gleichmäßig an ihn gestellt werden von der Empirie, die durch eine Reihe ihrer evidentesten Thatsachen auf eine solche einheitliche Grundlage und Trägerin alles creatürlichen Daseyns, und von der Speculation, die auf ein eben so einheitliches Mittelglied zwischen dem göttlichen und dem creatürlichen Daseyn hinweist; nur eine solche Materie kann in entsprechender Weise, wie sie stetig in sich selbst zusammenhängt, als zusammenhängend gedacht werden auch mit dem Urgeiste, als ein Gedanke oder vielmehr als ein Urwillensact dieses Urgeistes, der eben in diese Ursubstanz des Creatürlichen die Grundeigenschaften seiner einheitlichen Willenssubstanz, die absolute Expansion und die absolute Centralität hineingelegt hat. Dieser Anschauung scheint es beim ersten Anblick keinen Eintrag zu thun, wenn man die Urmaterie als eine Vereinigung aller einfachen Stoffe der gegenwärtigen Körperwelt betrachten wollte, sie alle durch eine Gluthitze, die eben nur der Ausdruck jener ursprünglich unbegränzten Expansivkraft wäre, in Gasform aufgelöst und so einander wirklich durchdringend, wirklich die eine den einen und selben Raum mit den andern, nicht blos die leergelassenen Zwischenräume der andern einnehmend. Mit Recht hat die vorhin angeführte Abhandlung von George nachdrücklich auf diesen Umstand hingewiesen, auf die Unmittelbarkeit der Intussusception, welche nach dem Daltonschen Gesetze wechselseitig zwischen den Körpern in Luftform, zwischen den Gasen stattfindet; sie hat ihn benutzt, um daraus den Schluß zu ziehen für die Ursprünglichkeit dieser Form, im Gegensatze der zwei andern Formen sogenannter Aggregatzustände,

welche dem Eindringen der einen Materie in den Raum der andern einen Widerstand entgegensetzen, wie bei der Gasform so nicht stattfindet, ohne daß darum die Widerstandskraft überhaupt für diese Form des körperlichen Daseyns hinwegfiele. Nicht als ob es nicht zu einer wirklichen Intussusception auch in den Formen des Festen und des tropfbar Flüssigen kommen könnte. Es tritt in Wahrheit eine solche bei einer jeden chemischen Vereinigung ein, und mit Recht ist der Begriff dieser Intussusception schon von Kant in das Panier der „dynamischen Naturansicht" eingeschrieben worden, im Gegensatze der Juxtaposition der Molecüle, bei welcher es nach atomistischer Ansicht auch in den chemischen Processen eben so, wie in den nur mechanischen, sein Bewenden haben soll. Durch die Fähigkeit der Intussusception giebt die Materie ihre Abstammung vom Geiste kund, in welchem die Gedanken und Vorstellungen, die Gefühle und Willensbestimmungen, sämmtliche Inhaltsbestimmungen des Bewußtseyns, nicht nur nach jenem Dichterworte „leicht bei einander wohnen", sondern gegenseitig sich zur Einheit dergestalt durchdringen, daß schlechterdings Nichts einem Nebeneinander der Theile zurückbleibt. Es ist in sofern allerdings die Möglichkeit nahegelegt, gleich in der Urmaterie, ohne damit der vollständigen Wahrheit und Wirklichkeit jener ihrer Grundform irgend etwas zu vergeben oder sie durch atomistische Voraussetzungen zu verunstalten, eine Vielheit gegenseitig sich vollständig durchdringender, also nicht räumlich, sondern dynamisch unterschiedener Stoffe anzunehmen, und es scheint kaum etwas im Wege zu stehen, solche Annahme auf a l l e die Stoffe zu erstrecken, welche in der Chemie als einfache oder elementarische betrachtet werden. Wollte man dieser Ansicht Raum geben, so würde damit wenigstens in der Voraussetzung der vollkommenen Ursprünglichkeit und dynamischen Unwandelbarkeit dieser Stoffe die hier von uns vertretene Anschauung mit der oben dargestellten mechanischen zusammentreffen. Ich selbst habe mich eine Zeit lang derselben zugeneigt, dazu veranlaßt hauptsächlich durch den Umstand, welcher in dem ersten Artikel dieser Abhandlung mit allem

Nachdruck hervorgehoben ist, daß die Elementarstoffe der Chemie in allen Wandlungen der Processe, in welche sie eingehen, genau dieselbe Unwandelbarkeit ihres Massenbestandes zeigen, wie die allgemeine Weltmaterie. Bei genauerer Prüfung jedoch bin ich von dieser Annahme zurückgenommen, indem ich gefunden habe, daß dieselbe sich mit der richtigen Einsicht in die Bedeutung des Unterschieds zwischen den allgemein mechanischen Eigenschaften der Materie und den besonderen Eigenschaften der chemischen Stoffe, auch den bleibenden und elementarischen, keineswegs in Uebereinstimmung bringen läßt. Ausdrücklich dieser Unterschied aber ist es, an welchen sich, so viel ich sehe, endabschließlich die Feststellung der Grundsätze über die Gränzbestimmungen des mechanischen und des übermechanischen Geschehens in allen Bewegungserscheinungen der körperlichen Natur knüpfen muß.

Jedem unbefangenen Blicke muß es einleuchten, wie zwischen dem Begriffe der körperlichen Materie in ihrer Allgemeinheit, bestimmt wie derselbe es ist durch die Grundeigenschaften der Antitypie und der Schwere, und dem Begriffe der Eigenschaften, durch welche die besondern Stoffe, auch die einfachen oder elementarischen, charakterisirt werden, eine derartige Solidarität, eine derartige Stetigkeit des begrifflichen Zusammenhangs durchaus nicht obwaltet, daß irgend eine Aussicht vorhanden wäre, den einen dieser Begriffe aus dem andern, oder sie beide aus einem gemeinsamen Grunde der Nothwendigkeit abzuleiten. Der allgemeine Begriff der Materie und mit ihm die physikalischen Eigenschaften, welche wir als die allgemein mechanischen, als die Grundbedingungen und Grundvoraussetzungen alles Mechanismus bezeichnet haben, liegen offenbar in einer höhern Sphäre speculativer Denknothwendigkeit, als die chemischen Eigenschaften der besondern Stoffe, auch wenn dieselben empirisch ganz dieselbe Unwandelbarkeit ihres Thatbestandes zeigen, wie jene allgemein physikalischen. Eine unbedingte Nothwendigkeit des Daseyns läßt sich zwar auch für die Materie als solche nicht in Anspruch nehmen; wohl aber läßt sich selbst nach metaphysischer Denknothwendigkeit erkennen, daß, wenn es über-

haupt, zum Behuf einer Weltschöpfung durch den freien Willen des Urgeistes, zur Schöpfung einer raumerfüllenden Materie soll kommen können, dieser Materie dann die Eigenschaften der Antitypie und der Schwere nicht vorenthalten bleiben dürfen. Dies, sage ich, läßt sich philosophisch aus metaphysischer Denknothwendigkeit erkennen, und auch der natürliche Verstand, obwohl er in den innern Zusammenhang dieser Denknothwendigkeit nicht selbstthätig begreifend einzudringen vermag, hat doch ein Gefühl dieser Nothwendigkeit; er betrachtet jene Grundeigenschaften alles materiellen Daseyns keineswegs als in Einer Reihe stehend mit den zufälligen empirischen Eigenschaften der besondern Dinge. Das Daseyn der Materie erklärt sich dieser Verstand teleologisch durch ihre Unentbehrlichkeit für den allgemeinen Schöpfungszweck, durch die Undenkbarkeit eines creatürlichen, raumzeitlichen Daseyns überhaupt ohne eine derartige substantielle Grundlage der solches Daseyn hervorrufenden Processe. Daß aber, wenn einmal das Daseyn gegeben ist, dann die Eigenschaften, die allgemeinen, ausnahmslos aller körperlichen, raumerfüllenden Materie zukommenden Eigenschaften der Schwere und der Widerstandskraft mit innerer Nothwendigkeit aus ihrem Begriffe folgen, dafür hat schon er, wie gesagt, ein deutliches Gefühl, wenn er auch von dem Grunde dieser Nothwendigkeit sich eine ausdrückliche wissenschaftliche Rechenschaft zu geben nicht vermag. Dagegen erscheinen ihm die specifischen Eigenschaften der besondern Dinge überall zunächst als ein Zufälliges, so oder auch anders seyn Könnendes; und hiervon machen die beharrenden Eigenschaften oder Grundkräfte der Elementarstoffe keineswegs eine Ausnahme. Im Gegentheil, wie diese Kräfte sammt und sonders für die unmittelbare Wahrnehmung sich verbergen hinter die Erscheinungen des zusammengesetzten Daseyns, und erst bei wissenschaftlicher Analyse der letzteren allmählig und sehr langsam sich dem Blicke des Forschers offenbaren, so hat der Verstand von vorn herein nicht einmal von der Nothwendigkeit des Causalzusammenhangs einen Begriff, durch welche die abgeleiteten Erscheinnngen an diese Grundkräfte ge-

knüpft sind, viel weniger, daß er eine Nothwendigkeit der Consequenz einzusehen vermöchte, durch welche die specifischen Eigenschaften der chemischen Stoffe ein Gegenstand der Ableitung werden könnte aus dem Begriffe der allgemein mechanischen Eigenschaften des körperlichen Stoffes überhaupt. Eine solche Nothwendigkeit nun giebt es auch in der That nicht, auch für die Wissenschaft nicht. Die chemischen Gesetze der Mischung und Scheidung wägbarer Stoffe, die physikalischen der Licht- und Wärmeerzeugung, das Hervortreten und die Wirkung der Imponderabilien u. s. w.: dies Alles oder Eines oder das Andere hiervon auf directem Wege aus jenen Begriffen oder aus irgend welchen vermeintlich das allgemeine Grundwesen der Weltmaterie repräsentirenden zu „construiren", wäre ein verzweifeltes Unternehmen, ein Unternehmen ganz gleicher Art mit jenen, welche das, was sich am Anfange dieses Jahrhunderts Naturphilosophie nannte, jetzt außer allen Credit gebracht haben. Dagegen kommt, bei näherer Durchforschung jener Eigenschaften der Grundstoffe, eine Nothwendigkeit anderer Art an den Tag, eine durchgehende Abhängigkeit jeder einzelnen Eigenschaft eines besondern Stoffes, auch der scheinbar noch so particulären und zufälligen, von der Totalität aller dieser Eigenschaften. Oder ginge nicht solche Abhängigkeit, solche relative Nothwendigkeit des Besonderen als Momentes in einem durchgängig in einander greifenden Zusammenhange des Allgemeinen, ginge eine solche nicht schon mit unabweislicher Evidenz hervor aus jenem Gesetze der stöchiometrischen Mischungsverhältnisse, welches jeden Stoff, indem es ihm ein bestimmtes Quotenverhältniß anweist für die chemische Vereinigung seiner Theile mit den Theilen irgend eines andern Stoffes, eben dadurch zur Gesammtheit der übrigen Stoffe in ein entsprechendes, durch gegenseitige Vertretung dieser Stoffe in ihren Verbindungen ein- für allemal zum Voraus geregeltes Verhältniß bringt? — Wäre man sich der Bedeutung dieser Thatsache von vorn herein deutlich bewußt gewesen, so würde, bei erster Entdeckung dieser Constanz der stöchiometrischen Reihen ein Staunen der Ueberraschung die Forscher ergriffen haben, nicht

geringer, als das Erstaunen beim ersten Gewahrwerden der chemischen Zusammensetzung jener bis dahin für schlechthin einfach gehaltenen Körper, der Luft und des Wassers und des sich überall gleichbleibenden Quotenverhältnisses, in welchem Wasserstoff und Sauerstoff zum Wasser, andere Stoffe zu andern Körpern zusammengehen. In der That verbirgt sich in dem Begriffe der Gesetzlichkeit jener Reihen die Lösung eines Welträthsels. Die chemischen Grundstoffe, wie sie durch ihre Beharrlichkeit als Bruchtheile der allgemeinen Weltmaterie erscheinen, so erscheinen sie durch diese Gesetzlichkeit als lebendige Glieder eines lebendigen, in einem stetigen Processe seiner Theile begriffenen Ganzen, welches als Ganzes, als Organismus wenigstens im weitern Wortsinn, doch nicht mit dem Begriffe der Materie, so wie sie als bloße Masse durch die Eigenschaften der Antitypie und der Schwere bestimmt ist, zusammenfällt. Der Begriff dieses Ganzen nun, dieser organischen Totalität und Gliederung des gemeinhin unorganisch genannten Daseyns, er ist es, von dem ich zu behaupten wage, daß durch ihn eine absolute Gränze des mechanischen Erklärungsprincips der Naturerscheinungen bezeichnet wird. Er ist solche Gränze, indem er als etwas nicht selbst aus mechanischen Principien Abzuleitendes in die Mitte tritt zwischen die Gesetze des allgemeinen Mechanismus, welche allerdings seine Voraussetzung bilden, weil jenes Ganze durch sie bedingt, bedingt, aber nicht auf zureichende Weise begründet oder verursacht ist, und die Gesetze des Chemismus, die auch, wenn man will, als Gesetze eines zweiten, particulären und secundären Mechanismus, abhängig eben so sehr von den Gesetzen des allgemeinen Mechanismus, wie von andern, außermechanischen oder übermechanischen Ursachen, betrachtet werden können. Zugleich wird, wie es mir scheinen will, durch den Begriff dieses vermittelnden Princips eine vollkommen zutreffende Analogie gegeben für die Art und Weise, wie wir in jedwedem besondern Organismus, vegetabilischem oder animalischem, das organische Princip zu denken haben als seinerseits in die Mitte tretend zwischen jenen relativen Mechanismus stofflicher Wechselwirkung,

so wie er in der gemeinhin unorganisch genannten Natur stattfindet, und einen dritten Mechanismus, den specifisch organischen, der von dem allgemeinen Mechanismus noch um eine Stufe weiter entfernt ist, als die chemischen und dynamischen Processe der unorganischen Natur, aber, wie diese, auch seinerseits insofern unter der Kategorie des Mechanismus begriffen werden kann, als auch er in der Wechselwirkung der Theile des Organismus einen strengen Causalzusammenhang begründet, dem sein Gesetz, auf Grund der Gesetze sowohl des allgemeinen als auch des besondern, chemisch specificirten Mechanismus, eben durch das den Proceß des organischen Lebens überall im Besondern und Einzelnen hervorrufende und beherrschende Princip bestimmt ist.

Die Natur im Großen und Ganzen mit einem lebendigen Organismus zu vergleichen ist eben so wenig neu, wie umgekehrt den Organismus, den vegetabilischen und den animalischen, eine Natur oder Welt im Kleinen, einen Mikrokosmus zu nennen. Indeß habe ich bis jetzt nicht finden können, daß man von dieser Vergleichung die Anwendung gemacht hätte zur nähern Bestimmung des Verhältnisses zwischen mechanischen und übermechanischen Naturprincipien, welche ich meinerseits davon zu machen mich berechtigt glaube. Man hat den Organismus bezeichnet als einen Complex von Stoffen und stofflichen Bewegungen, in welchem alles Einzelne von dem Ganzen aus, durch die Idee oder den Begriff des Ganzen bestimmt werde. Dies freilich schon im Widerspruch mit der oben geschilderten mechanistischen Theorie; es wäre denn, daß man unter dieser Bestimmung des Einzelnen nichts Anderes als jene Disposition der Molecularbewegungen verstehen wollte, die auch von der mechanistischen Theorie einem Princip, welches nicht selbst ein stoffliches, nicht selbst eine Molecularkraft ist, zugeschrieben wird. Wie nun aber dem auch sey, in ganz entsprechendem Sinne darf behauptet werden, daß ein Weltkörper wie unsere Erde, ein kosmisches System, wie unser Sonnensystem, als ein Complex von Stoffen zu bezeichnen ist, deren Beschaffenheit sowohl, als auch deren Bewe-

gungen in eine gesetzliche Ordnung eingefügt sind, für welche das Princip nur in der Idee des Ganzen, des kosmischen Körpers als solchen, des kosmischen Systems als solchen, gesucht werden kann. Von einem Theile der Bewegungen wird man dies leicht zugeben. Sämmtliche atmosphärische Processe unsers Erdkörpers und zum nicht geringen Theile die wiederum durch diese bedingten organischen hängen so offenbar an den regelmäßigen Umlaufsbewegungen, in denen sich nicht minder unmittelbar, wie in der Gestalt des Körpers selbst, der Begriff desselben als eines kosmischen Ganzen ausgeprägt hat, daß eben damit auch jene ersteren sich klärlich als von diesem Begriffe aus oder durch ihn bestimmte kund geben. Aber etwas ganz Entsprechendes glaube ich behaupten zu dürfen von der Genesis der stofflichen Bedingungen dieser Processe im Verhältniß zur Genesis der kosmischen Gesammtmasse als solcher. Will man auch hier die Analogie zunächst in den engern Gränzen halten, innerhalb deren auch die mechanistische Ansicht kaum ein Bedenken tragen dürfte, sie gelten zu lassen: so würde es nahe liegen, daran zu erinnern, wie eng die Eigenthümlichkeit wenigstens der zusammengesetzten Stoffe der Erdoberfläche durchgängig verflochten ist mit der Eigenthümlichkeit jener atmosphärischen Processe, deren Abhängigkeit von der Natur des kosmischen Gesammtkörpers nicht geleugnet werden kann. Diese Eigenthümlichkeit würde in Parallele zu bringen seyn mit der Eigenthümlichkeit der specifisch organischen Stoffcompositionen, deren Grund und Ursache zugestandener Weise in der Natur des Organismus als solchen zu suchen ist. Aber hierbei glaube ich meinerseits allerdings nicht stehen bleiben zu dürfen. Giebt man einmal zu, daß die stofflichen Zusammensetzungen, deren Eigenthümlichkeit mit der Gesammtbeschaffenheit des Weltkörpers und seiner kosmischen Bestimmung in so enger Beziehung steht, von dieser in Abhängigkeit und so zu sagen ihr zugebildet gedacht werden müssen: giebt man dieses zu, so wird man auf die Länge ein entsprechendes Bedingtseyn auch der Elementarstoffe selbst und ihrer Beschaffenheit nicht wohl in Abrede stellen können. Daß, als Bruchtheile

der allgemeinen Weltmaterie, diese Stoffe bereits vor den kosmischen Körpern, denen sie jetzt zugehören, existirt haben und den Gesetzen des allgemeinen Mechanismus, welche nichts anderes als der Ausdruck des Wesens der Materie als solcher sind, unterlegen seyn müssen, das stelle ich nicht in Abrede, sondern halte mich dessen auf das Bestimmteste und Unzweideutigste versichert. Aber daß sie vor Bildung der Weltkörper, als besondere Stoffe existirt haben, als diese bestimmten Elementarstoffe, wie sie uns jetzt die chemische Analyse zeigt, bestimmt durch ihr Verhältniß wechselseitig zu einander, wie dieses in den Mischungen und Scheidungen zu Tage kommt: das halte ich, so sehr es für die mechanistische Ansicht eine Grundvoraussetzung ist, für höchst zweifelhaft, ja für mehr als zweifelhaft. Denn ich begreife eins für allemal nicht, wie man die Elementarstoffe als solche in der Totalität ihrer auf die Vorstellung von Molecularkräften reducirten Eigenthümlichkeiten bestehen lassen kann, ohne damit sogleich auch die Zusammensetzungen als überall mögliche und unter Umständen mit Nothwendigkeit sich verwirklichende Realitäten zu setzen, von denen man doch zugestanden hat, daß sie durch den Begriff des kosmischen Ganzen bedingt sind. Es bliebe nichts übrig, als auch hier, eben so wie bei den Einzelorganismen, das überall bestimmende und entscheidende Moment des Processes der Genesis und der Entwickelung in die Vorstellung jener „Umstände" hineinzulegen, das heißt, wie oben gezeigt, der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, deren Anordnung somit allein es wäre, worin die Macht des Ganzen oder der Idee über den Stoff sich bethätigte. Ich habe die Inconvenienzen dieser Ansicht bereits im Obigen bemerklich gemacht. Hier wird es genügen, einfach darauf hinzuweisen, um wie Vieles natürlicher die Voraussetzung ist, daß gleich die erste Unterscheidung und Ausprägung der Stoffe, von der ja doch erfahrungsmäßig (durch den vorhin erwähnten Begriff der stöchiometrischen Reihen) festgestellt ist, daß sie für jeden einzelnen Stoff nicht kann stattgefunden haben ohne ausdrückliche Beziehung auf die Totalität der übrigen, auch nicht wird stattgefunden haben

außerhalb des Zusammenhangs, welcher dieser Wechselbeziehung der Stoffe erst ihre teleologische Bedeutung giebt. In den Processen der kosmischen Organisation, um es kurz zu sagen, haben wir den Grund zu suchen für die dynamische Eigenthümlichkeit der Elementarstoffe, nicht umgekehrt in der Beschaffenheit dieser Stoffe und ihrer Molecularkräfte den Grund für die, vermeintlich auf blos mechanischem Wege zu Stande kommende Zusammensetzung der kosmischen Körper. Allerdings ist auch die Genesis dieser Körper nicht eine voraussetzungslose. Sie hat zu ihrer Voraussetzung die Weltmaterie in ihrem Urzustande als einen über die Unendlichkeit des Raumes ausgebreiteten Weltdunst, und sogleich bei den ersten Niederschlägen der Stoffe, aus welchen sich die kosmischen Körper bilden sollten, haben wir die Gesetze des allgemeinen Mechanismus als wirksam zu denken, während die Gesetze des besondern, chemisch und dynamisch qualificirten Mechanismus, die den Processen des schon individualisirten kosmischen Lebens zum Grunde liegen, sich erst in Verbindung mit den Stoffen als solchen bilden konnten. Diese Gesetze als zuvorgegeben anzusehen zugleich mit den Gesetzen des allgemeinen Mechanismus, und somit den Proceß der Weltentstehung in allen seinen Momenten auf streng mechanische Causalität zurückzuführen: das kann ich nicht umhin als eine Irrung der bisherigen physikalischen Theorien der Weltentstehung zu betrachten, wie hoch ich auch sonst das Verdienst dieser Theorien anschlage. Es liegt solcher Irrung das Vorurtheil zum Grunde, als müsse bei einem derartigen Processe entweder Alles mechanisch zugehen, oder Nichts, der Proceß entweder ganz als Neuschöpfung, oder ganz als Consequenz aus zuvor vorhandenen Eigenschaften und Dispositionen der Materie gedacht werden. Aber warum sollte nicht auch als möglich gedacht werden können eine schöpferische Einwirkung auf die bereits vorhandene Materie, deren Grundkräfte somit den einen Factor in dem genetischen Processe bilden würden, welcher mit dieser Einwirkung begönne; der schöpferische Gedanke aber, der in die Materie eindringt, den andern? Muß man diesem Gedanken doch einmal

die Macht über die Materie zugestehen, ihren Bewegungen die Richtung zu ertheilen, durch welche sie sich in die kosmischen Gestaltungen hineinfügt, warum trägt man Bedenken, ihm auch die Macht einzuräumen, substantiell die Materie auseinanderzutheilen, und stoffliche Unterschiede und Beziehungen in ihr zu setzen, die zuvor nicht waren? Ich meine, gerade durch diese Macht wird erst die andere begreiflich, die, ohne jene gedacht, wenigstens mir eine schlechterdings unbegreifliche bleibt. Für mich vielmehr steht die Alternative fest: entweder der schöpferische Gedanke hat gar keine Gewalt über die Materie, und dann bleibt die gesammte Weltbildung ein Werk des Zufalls, der bruta necessitas, oder die Materie selbst ist, wie oben angedeutet, aus der Natur des Gedankens und der schöpferischen Willensmacht. Dann aber wird derselbe Gedanke, dieselbe Willensmacht, welcher die Grundkräfte der Materie entstammen, der Materie auch ihre Gestaltung gegeben haben. Die schöpferische Willensmacht wird in einem fortgesetzten Schöpfungsprocesse durch dieselbe Kraft der Gedankenbildung, auf welcher das eigene innere Leben des Urgeistes beruht, die Materie, in die sie als in einen inner räumlichen Gegenwurf ihrer selbst die Grundmomente ihres eigenen Wesens hineingelegt hat, in eine Mehrheit substantieller Wesenheiten auseinandergelegt haben, so jedoch, daß diese Vielheit gleich von vorn herein teleologisch bezogen ist auf die Einheit eines Grundgedankens, welcher sich in der Totalität einer kosmischen Gestaltung und in einem Lebensprocesse, der perennirenden Function dieser Gestaltung, ausprägt. Solcher Schöpfungsact ist nicht als ein einmaliger zu denken, sondern für jede kosmische Gestaltung ist ein besonderer anzunehmen, mit eigenthümlichen, der Eigenthümlichkeit einer jeden dieser Gestaltungen angemessenen Grundstoffen für die verschiedenen Schöpfungssphären. Denn die Beschaffenheit dieser Stoffe, so wie wir sie empirisch an den Stoffen unseres Erfahrungskreises kennen lernen, trägt viel zu sehr den Stempel der Particularität und Zufälligkeit, der Bedingtheit durch die besondern Zwecke dieses Daseynskreises, als daß wir hinreichenden Grund fänden

zur Annahme einer durchgehenden Allgemeinheit und Nothwendigkeit derselben für alle Kreise der Weltschöpfung. Dabei hindert jedoch Nichts, eine Gemeinsamkeit dieser Grundstoffe und, wie sich dann von selbst versteht, der allgemeinen chemischen und physikalischen Gesetze ihrer Functionen anzunehmen für eine Mehrheit benachbarter und unter einander in einen gemeinsamen Cyklus kosmischer Bewegungen zusammengeschlossener Weltkörper, wie ja dies für die Körper unsers Sonnensystemes durch verschiedene Wahrnehmungen auch empirisch geboten zu seyn scheint, insbesondere durch die Beschaffenheit der Meteorsteine, deren Ursprung man jetzt bekanntlich allgemein außerhalb der nächsten Daseynssphäre unsers Erdplaneten sucht. Wir würden dann diese Gemeinsamkeit etwa vergleichen können mit der Gemeinsamkeit der Zusammensetzung und der Eigenschaften der eigenthümlich organischen Stoffverbindungen für die organischen Gattungen unsers Erdkörpers, diesem allerdings höchlich beachtenswerthen Grundphänomen der organischen Chemie.

Aber nicht blos in Ansehung des eben bezeichneten Umstandes, auch in Ansehung ihres übrigen Verhaltens zu ihren mechanischen, im weiteren und im engeren Wortsinn mechanischen Voraussetzungen einerseits, zu dem specifisch organischen Mechanismus, der aus ihrem Walten neu hervorgeht, andrerseits, wird jetzt für die Analogie der Principien des Organismus im engeren Sinne zu den Principien dieses kosmischen Organismus und eben damit für die auch hier aufzusuchende Gränzbestimmung zwischen mechanischen und übermechanischen Ursachen der zutreffende Ausdruck nicht mehr schwer zu finden seyn. Wie der kosmische Organismus, so kann im Sinne einer Weltanschauung, welche die idealen Principien nicht gänzlich verleugnen oder nicht bis zur Unkenntlichkeit und Unbegreiflichkeit hinter das mit peinlicher Künstlichkeit aus der Fiction von in der Wurzel ungeistigen Molecülen und Molecularkräften erbaute Gerüst verstecken will, auch jedweder besondere Organismus, jedwede Gattung vegetabilischer und animalischer Geschöpfe nur angesehen werden als das Werk eines eigenthümlichen, zwar keineswegs voraus-

setzungslosen, aber innerhalb des Kreises seiner theils stofflichen, theils formalen Voraussetzungen dennoch freien, das heißt nicht aus zuvorgegebenen Prämissen mit bereits feststehender mechanischer Nothwendigkeit die Consequenzen ziehenden Schöpfungsactes. Die Voraussetzungen dieser Schöpfungsacte sind allerdings hier andere, als dort; eben die Resultate jener kosmischen Schöpfungsacte bilden die Voraussetzungen für die Schöpfung der organischen Welt. Hieraus, und nur hieraus erklärt es sich, daß allenthalben im Kreise unserer Erfahrung die Kräfte, die im Organismus wirken, und die Stoffe, auf die sie wirken, zugleich als dieselben und als nicht dieselben erscheinen, wie außerhalb des Organismus. Ueber die Identität der Elementarstoffe kann kein Zweifel seyn; diese gehen, was man auch ehemals geträumt haben mag über die angeblich in dem organischen Processe geschehenden Stoffverwandlungen, aus der chemischen Analyse der organischen Verbindungen überall mit derselben scrupulösen Genauigkeit den Massenverhältnissen entsprechend, nach welchen sie in dieselben eingegangen sind, hervor, wie aus der Analyse der unorganischen. Aber die Verbindungen selbst erfolgen durchgängig oder so gut wie durchgängig in andern Verhältnissen, und sie zeigen andere Eigenschaften, als die chemischen Verbindungen außerhalb des lebendigen Organismus. Auch nicht jene Grundverhältnißbestimmungen der stöchiometrischen Reihen, wodurch sich außerhalb des Organismus die Stoffe als ein zusammengehöriges, auch seinerseits, wie vorhin bemerkt, im weitern Sinne organisch zu nennendes Ganzes beurkunden, auch diese Grundverhältnisse und die ihnen entsprechenden Gesetze der Verbindungen scheinen innerhalb der Processe des organischen Lebens nicht unbedingt in Gültigkeit zu bleiben*), wenn auch, wie es sich nach den neuern Untersuchungen der Chemiker mehr und mehr herausgestellt hat, den complicirten organischen Verbin-

*) Welches starke Argument aus diesem Umstande, sofern er als vollkommen beglaubigt gelten dürfte, gegen die Voraussetzungen der chemischen Moleculartheorie zu entnehmen seyn würde, darüber habe ich im zweiten Artikel einen Wink gegeben.

bungen in den meisten Fällen die einfachern außerorganischen allerdings zum Grunde liegen mögen. Deutlicher kann es sich nicht kundgeben, wenn übrigens schon durch das Factum der eigenthümlich organischen Stoffverbindungen hinlänglich erwiesen wird, daß die Stoffe, sobald sie in den Organismus eintreten, einer andern Macht anheimfallen, als der Macht desjenigen Mechanismus, unter welchen sie außerhalb der Gestaltungen des organischen Lebens gebunden sind. Auch diese neue Macht bildet aus ihren Bewegungen einen Mechanismus, aber einen Mechanismus von specifisch anderen Gesetzen, als jener kosmisch-organische, in welchen sie mit ihrer ersten Bildung eingetreten oder mit welchem zugleich sie durch den Schöpfungsact, der ihnen selbst das Daseyn gab, entstanden sind. Nur die Gesetze des allgemeinen Mechanismus sind beiden Sphären, jener der relativ unorganischen und der der specifisch organischen Processe, gemein. Die Kräfte des außerorganischen Chemismus und Dynamismus hören zwar nicht auf, einzuwirken auf die in den lebendigen Organismus hineintretenden Stoffe, und diese Einwirkung kann nach Maaßgabe ihrer Stärke das Uebergewicht gewinnen über das gesetzmäßige Wirken der specifisch organischen Kräfte, wo dann eine Störung der Functionen des Organismus davon die Folge ist, eben so wie bei entsprechend übermächtiger Einwirkung von Kräften des allgemeinen Mechanismus. Aber auch innerhalb des Organismus ist jede Wirkung durchaus nur eine Wirkung von Stoffen auf Stoffe, und diese Wirkungen sind ganz eben so streng gesetzlich zu einer nach unfreier Nothwendigkeit ablaufender Causalfolge geordnet, wie außerhalb des Organismus. In diesem Sinne haben diejenigen vollkommen Recht, die da behaupten, daß auch in den Lebensprocessen Alles mechanisch zugehe, mechanisch ganz in demselben Sinne, wie in den Bewegungsprocessen der unorganischen Natur, in denen neben den rein mechanischen Kräften auch chemische und imponderable Agentien in's Spiel kommen; nur durften sie nicht vergessen hinzuzufügen, daß die Gesetzlichkeit dieses Mechanismus in der organischen Natur eine andere ist, als in der unorganischen. Von

einer „Lebenskraft" als einer besondern, diesen allen in irgend einem Sinne gleichartigen Kraft, welche im Organismus nur äußerlich zu den Kräften und Agentien der unorganischen Natur hinzuträte, neben ihnen und mit ihnen in Gemeinschaft wirkte, kann, wenn man einmal den richtigen Gesichtspunct in Beurtheilung der Lebenserscheinungen gefaßt hat, gar nicht die Rede seyn. Allein es pflegt bei der Vorstellung einer solchen, wenn man durch sie den Begriff des organischen Mechanismus meint ergänzen zu müssen, der Begriff jener teleologischen Macht vorzuschweben, durch welche bei ihrem Eintritt in den Organismus die Stoffe ergriffen und Wirkungen ganz anderer Art ihnen abgewonnen werden, als deren sie außerhalb des Organismus fähig sind. Für diese Macht ist der Name der Lebenskraft schon darum ein unbequemer, weil er die Vorstellung eines eben so, wie jede stoffliche Kraft, in allen Organismen gleichartigen und mit sich identischen Agens mit sich bringt. Ein solches aber ist das Lebensprincip der Organismen eben nicht; es ist vielmehr in jeder organischen Gattung und Art ein anderes, nach anders modificirten Gesetzen, denen allerdings, auch den Gesetzen der unorganischen Natur gegenüber, ein Gemeinsames zum Grunde liegt, wirkendes. Aber es ist eine falsche Vorstellung, wenn man meint, daß nur zur Erklärung der Lebenserscheinungen des Organismus im engeren Sinne die Annahme eines solchen Principes Bedürfniß sey. Vielmehr auch das Wirken der stofflichen Kräfte in der unorganischen Natur ist ganz eben so und nicht im Geringsten weniger bedingt durch das Walten einer teleologisch über sie übergreifenden Macht, welche sich zu ihnen ganz entsprechend verhält, wie im Organismus die Lebensprincipien oder Lebenskräfte. Es steht durchas nichts entgegen, auch diese Macht ein Lebensprincip, oder, wenn man ja diesen Ausdruck beibehalten will, eine Lebenskraft zu nennen; sie ist das Lebensprincip jenes kosmischen Gesammtorganismus, welchem die Stoffe der unorganischen Natur in der Weise zugebildet sind, daß sie nur von ihm ihre Eigenschaften und ihre Bedeutung haben, und daß das Wirken ihrer Kräfte in alle Wege durch ihn

bedingt ist. Nichts kann verkehrter seyn, als die Meinung, daß die Stoffe unsers Erdplaneten, in irgend eine beliebige andere Umgebung versetzt, sie selbst blieben und in gleicher oder entsprechender Weise wirken würden, wie sie in der irdischen Umgebung wirken. Jeder besondere, chemisch specificirte Stoff ist das was er ist, nur in der Umgebung der bestimmten Existenzbedingungen, die ihn zu dem gemacht haben, was er ist, und diese Existenzbedingungen summiren sich in dem oben näher ausgeführten Sinne, in dem Begriffe des kosmischen Gesammtorganismus, aber zunächst nur des besonderen, der mit dem Begriffe eines einzelnen Weltkörpers zusammentrifft, nicht eines die ganze Körperwelt in der Unendlichkeit des Raumes umfassenden. Nur die Eigenschaften des allgemeinen Mechanismus sind von vorn herein aller raumerfüllenden Materie gemeinsam; dazu aber wird, durch die in Folge des geistigen Urquells aller Schöpfung vorauszusetzende Verwandtschaft der letzten Zwecke, ohne Zweifel auch eine gewisse Gemeinsamkeit der allgemeinen Gestaltungstypen für alle Weltregionen vorauszusetzen seyn, wie das auch aus den entferntesten Welträumen uns zuströmende Licht uns davon ein so klares Beispiel und Zeugniß giebt. Was aber für die allgemeine Wirksamkeit der Stoffe die kosmischen Lebensprincipien, das Entsprechende sind, wie gesagt, für die specifisch organische Wirksamkeit derselben Grundstoffe, für die eigenthümlichen Verbindungen, die sie innerhalb des Organismus eingehen, und für den streng geregelten Verlauf der Lebensbewegungen, welche dort einen unablässigen Stoffwechsel in ihrem Gefolge haben, die besondern Lebensprincipien der verschiedenen organischen Gebilde. Ein jedes dieser Gebilde ist, so zu sagen, eine parasitische Pflanze, in den Gesammtorganismus des großen kosmischen Gebildes eingesetzt und darum in Abhängigkeit von dessen Lebensgesetzen, das heißt von den Gesetzen der allgemeinen physikalischen und chemischen Processe des Weltkörpers, doch nicht so, daß nicht durch seine Wirksamkeit eine Modification in diesen Gesetzen herbeigeführt und neue Wirkungen, nur auf diesem Wege und schlechterdings auf keinem anderen erreichbare, den

Stoffen abgewonnen würden. Diese Wirkungen, oder mit andern Worten, die Lebensprocesse der vegetabilischen und der animalischen Organismen, für eine Wirkung, eine zufällige oder eine von vorn herein prädisponirte und mit mechanischer Nothwendigkeit in Vollzug gesetzte, der physikalischen und chemischen Naturprocesse außerhalb des Organismus ausgeben, ist eine Irrung entsprechender Art, wie die Irrung des Cartesischen Zeitalters, welches in diesen Naturprocessen nur Wirkungen des allgemeinen Mechanismus, vollständig erklärbar aus den abstracten Bewegungsgesetzen, die aller körperlichen Materie als solcher gemeinsam sind, erblicken wollte.

Die Betrachtung, durch welche wir in Gegenwärtigem für das in unsern Tagen so viel besprochene Problem des Verhältnisses zwischen den Principien des Mechanismus und des Organismus die Lösung gegeben zu haben glauben — diese Betrachtung würde des für sie gehörigen Abschlusses entbehren, wenn wir nicht wenigstens noch ein paar Worte hinzufügen wollten über die Bedeutung der hier gefundenen Aufschlüsse für die mit nicht minderem Eifer verhandelte und durchsprochene Seelenfrage. Keiner unserer Leser, welcher den Sinn, in dem wir den Begriff organischer Lebensprincipien aufgestellt und vertreten haben, richtig aufgefaßt hat, wird, denke ich, auch nur auf einen Augenblick im Zweifel darüber bleiben, wie die richtige Consequenz dieser Betrachtung dahin führt, in diesen Lebensprincipien unmittelbar und ohne Weiteres die Seelen der Geschöpfe zu erblicken, in welchen dem äußeren leiblichen Leben ein inneres oder Seelenleben zur Seite geht, und nicht etwa die Seele als eine besondere monadische Substanz von Außen zu dem Lebensproceß hinzu oder in denselben hineintreten zu lassen. Die Grundtendenz unserer Lehre geht von vorn herein dahin, die Materie sammt den in ihr und aus ihr wirkenden Kräften als ein Geistartiges, dem Geiste Entstammendes darzustellen und selbst in den mechanischen Eigenschaften und Thätigkeiten noch eine Wesensverwandtschaft mit Geistigem nachzuweisen: wie sollten wir von vorn herein an der Möglichkeit verzweifeln, nun seinerseits

das Seelenleben, das creatürliche Geistesleben wenn nicht als ein Product, so doch als ein Educt der Materie zu begreifen? Jedes organische Gebilde ist uns nicht unmittelbar als Individuum, denn die Individuen erzeugen sich durch einen organischen Fortpflanzungsproceß, den man, freilich nur in dem vorhin bezeichneten weitesten Sinne, immerhin als einen mechanischen wird bezeichnen. können, wohl aber seinem allgemeinen Wesen, seinem Gattungsbegriffe nach das Erzeugniß gleichsam eines schöpferischen Gedankenblitzes, welcher in die von vorn herein durch ihre dynamische Natur für das eindringende Wirken des Geistes empfängliche und bereits durch den Organismus des kosmischen Gesammtlebens zum Empfang der Keime auch eines inneren Lebens zubereitete Materie einschlägt, und dort eine Flamme entzündet, welche sich, in dem eben gedachten Processe, durch Uebertragung von Individuen auf Individuen auch dann immer neu wieder anfacht, wenn sie, durch die Uebermacht der stofflichen Principien, oder, richtiger vielleicht ausgedrückt, der Principien des allgemeinen kosmischen Lebens, an dem Puncte, wo sie zuvor angefacht war, allmählig wieder erlöschen muß. Von diesem so individualisirten Lebensprocesse ist in der einen Hälfte der organischen Gattungen *), in welcher so zu sagen die Materie durch den ursprünglichen Lebensfunken noch mehr in ihrer innersten Tiefe entzündet ist, als in der andern, das innere Leben, das Seelenleben nur die Gegenseite. Dasselbe ist, so zu sagen, die unmittelbare, in die materielle Substanz als solche, ähnlich wie dann innerhalb dieser Substanz von einem Individuum auf das andere, übertragene Fortspinnung des schöpferischen Gedan-

*) Allerdings liegt dem hier bezeichneten Standpuncte der Betrachtung die Versuchung nahe, auch den Pflanzen, und in entsprechender Weise den individuellen Weltkörpern ein Seelenleben zuzuschreiben, wie dies neuerdings mit so vielem Aufgebote von Scharfsinn und Erfindungsgabe Fechner in zwei ausführlichen Werken gethan hat; ja es scheint die unmittelbare Consequenz unserer Ansicht nothwendig dahin führen zu müssen. Der unbefangene, natürliche Verstand aber verleugnet diese Consequenz, und er hat, wie wir hier jedoch nicht weiter ausführen können, ein gutes Recht, sie zu verleugnen.

kens, welcher der Gattung als solcher den Ursprung gegeben hat. Für diese Innenseite der creatürlichen Lebensentwickelung eine besondere Substanz anzunehmen, als deren Functionen die Processe dieses Lebens in entsprechender Weise zu betrachten wären, wie die Processe des äußern Lebens als Functionen der körperlichen Molecüle: das ist allerdings eine ganz naheliegende Consequenz der mechanistischen Theorie, welche wir daher auch von den Meisten der Anhänger dieser letzteren gezogen sehen. Aber die Lehre, welche wir hier vertreten haben, bedarf mit Nichten der Hypothese einer solchen Substanz, einer einheitlichen, monadischen Seelensubstanz für jede einzelne nicht blos äußerlich, sondern auch innernlich lebendige Creatur. Ihr ist das Seelenleben auch dann, oder vielmehr nur dann vollkommen begreiflich, wenn es als Function erkannt wird nicht etwa der Materie als solcher, der materiellen Atome und ihrer Molecularkräfte, deren Begriff sie überhaupt im Sinne der mechanistischen Theorie gar nicht anerkennt, wohl aber jener Lebens- oder Bildungsprincipien der aus dem Urgeist in die Materie verpflanzten und in der Materie fortlebenden schöpferischen Gedanken, als deren Function auch der Proceß des äußern Lebens nach seiner teleologischen Seite ganz eben so zu betrachten ist, wie nach der mechanischen Seite als Function der Materie. Solches Lebens- oder Bildungsprincip („Entelechie" nach dem Ausdrucke des Aristoteles, forma substantialis des Körpers nach dem Ausdruck der Scholastiker) ist nach der Anschauung des wahren, objectiven Idealismus die Seele selbst, und nichts kann dieser Anschauung fremder seyn, als, neben der Seele noch eine besondere Lebenskraft, neben der „Lebenskraft" eine besondere Seele anzunehmen. Das schlechthin Unbegreifliche, allen gesunden Begriffen einer unbefangenen Empirie sowohl als auch einer gründlichen Speculation Widersprechende bleibt vielmehr für sie die Vorstellung einer Verbindung der körperlichen und der Seelensubstanz, wenn sie als eine blos äußerliche, als eine „prästabilirte Harmonie" zwischen beiden oder als ein „influxus physicus" der einen auf die andere gedacht werden soll. Ich kann es nur

als einen letzten verzweifelten Versuch der mechanistischen Theorie ansehen, auch über das physikalische Gebiet hinaus, wo sie wahrscheinlich noch lange in Geltung bleiben wird, die universelle Bedeutung zu erlangen, welche immer von Zeit zu Zeit durch sie angestrebt worden ist, wenn, um von dem verunglückten, auch in den Augen solcher Forscher, welche übrigens den mechanistischen und monadologischen Theorien huldigen, verunglückten Unternehmen der Herbart'schen Schule, auch den Begriff des Seelen- und Geisteslebens in das mechanistische Prokrustesbett einzuzwängen, nicht zu sprechen, selbst Forscher von der Umsicht und Geistesfreiheit, wie neuerlich ein Herm. Lotze, sich so hartnäckig gegen die Thatsachen, durch welche die Identität der materiellen und der Seelensubstanz und die über die Principien des Mechanismus hinausgreifende Natur auch der ersteren bezeugt wird, verblenden. Allerdings erklärt sich diese Hartnäckigkeit, so wie die noch hartnäckigere Ablehnung aller Elemente einer idealen Erkenntniß durch die exclusiven Jünger der physikalischen Schule, zum Theil aus dem Bedürfniß einer wissenschaftlichen Gegenwirkung gegen den phantastischen Unfug, den eine Zeitlang die Schule der so genannten Naturphilosophie, auch den berechtigten Forderungen des physikalischen Mechanismus hohnsprechend, getrieben hatte. Aber ich sollte meinen, daß jetzt die Zeit gekommen sey, wo man es unternehmen kann, den rechtmäßigen Ansprüchen beider Anschauungsweisen, des mathematischen Empirismus auf der einen, des speculativen Idealismus auf der andern Seite, in gleicher Weise gerecht zu werden. Eine leichte Aufgabe ist dies gewiß nicht, und die vielleicht bedeutendsten Schwierigkeiten, welche ihrer Lösung entgegenstehen, haben wir im Gegenwärtigen nicht einmal berühren können. Diese nämlich liegen nicht sowohl in dem Gegensatze der teleologischen Principien des Naturlebens zu den mechanischen, der Principien des Seelenlebens zu denen des leiblichen im Allgemeinen, als vielmehr in dem Begriffe des auch über das sinnlich-animalische, dem leiblichen überall parallelgehende noch hinausgreifenden Geisteslebens und seiner Freiheit im Gegensatze zu der im weiteren

wie im engeren Sinne mechanischen Naturnothwendigkeit. Hier hat sich von jeher, im Interesse sowohl dieser Freiheit, als auch, damit in Verbindung, des Glaubens an Unsterblichkeit der persönlichen Creatur, die Annahme einer gesonderten monadischen Substantialität des creatürlichen Geistes einer nicht geringen Anzahl auch solcher Forscher als unerläßlich darstellen wollen, die sich nach ihren sonstigen Anschauungen zur Anerkennung einer substantiellen Identität des sinnlichen Seelenlebens mit dem leiblichen Leben wohl hätten entschließen können, dabei aber von dem Glauben an Freiheit und Unsterblichkeit nicht lassen wollten. Wir an unserm Theil können, ohne daß wir darum auf solchen Glauben zu verzichten im Entferntesten gemeint wären, dennoch auch in Bezug auf den Geist und seine Persönlichkeit weder die Nothwendigkeit, noch auch nur die wissenschaftliche Möglichkeit zugeben, sein Wesen in Form monadischer Substantialität und sein Verhältniß zur Materie als ein nur äußerliches vorzustellen. Der Nachweis jedoch, durch welche andre begriffliche Fassung der Principien des Geisteslebens sowohl jene Interessen gewahrt, als auch der richtig verstandene Begriff der Immanenz des Geistigen im Leiblichen und des Leiblichen im Geistigen festgehalten wird, solcher Nachweis liegt nicht mehr im Bereich der Aufgabe, welche wir der gegenwärtigen Abhandlung gestellt haben.

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Grundformen des Seyns.

Von A. Zeising.

Zweiter Artikel: Qualität und Substanz.

Unter den Grundbegriffen, denen wir uns beim Denken schlechterdings nicht entziehen können, sind unstreitig drei als die ursprünglichsten und unentbehrlichsten anzusehen, nämlich der Begriff der Substanz, der Begriff der Qualität (im weitesten Sinne, als Beschaffenheit, Eigenschaft überhaupt

genommen) und der Begriff der Relation oder Beziehung: denn mag ein Gedanke noch so einfach, noch so dürftig seyn, es werden sich darin immer drei Begriffe unterscheiden lassen, nämlich erstens der Begriff irgend eines Etwas oder Quid, worüber wir denken, zweitens der Begriff eines irgendwie Beschaffenen oder Quale, auf den wir jenes Quid beziehen, und endlich der Begriff dieser Beziehung oder des zwischen dem Quale und Quid bestehenden Verhältnisses. Rücksichtlich ihres gegenseitigen Verhältnisses innerhalb des Gedankens und seines sprachlichen Ausdruckes, des Satzes, werden diese drei Begriffe bekanntlich als Subject, Prädicat und Copula bezeichnet; sofern sie aber in ihrer Verschiedenheit von einander auch isolirt für sich gedacht werden können, fassen wir das Quid als Substanz, das Quale, worauf wir das Quid beziehen, als Qualität, und die Verknüpfung beider als Relation.

So leicht es erscheint, nach den verschiedenen Functionen, zu denen diese Kategorien im Satze verwandt werden, auch ihre logischen und metaphysischen Unterschiede zu bestimmen, so sind doch die desfallsigen Bemühungen immer noch nicht zu allgemein befriedigenden Resultaten gelangt, und insbesondere herrscht über den Gegensatz zwischen den Begriffen „Substanz“ und „Qualität“ und die eigentliche Grundbedeutung derselben in der Philosophie und den einzelnen Wissenschaften noch viel Streit und Unklarheit, was, wie sich später noch näher zeigen wird, theils in der Elasticität dieser Begriffe innerhalb des allgemeinen Sprachgebrauchs, theils in der Möglichkeit, sie auch in anderweitigen Gegensätzen — z. B. die „Qualität“ im Gegensatz zur „Quantität“, die „Substanz“ im Gegensatz zur „Kraft“ u. s. w. — zu denken, theils endlich in der Vertauschungsfähigkeit der ursprünglich für sie bestimmten Redetheile — der Substantiva, Adjectiva und Verba — seinen Grund hat.

Auf eine Kritik der philosophischen Untersuchungen über diese Begriffe muß ich hier verzichten. Wie wenig aber dasjenige, was von der Philosophie aus bis jetzt in das wissenschaftliche Gemeinbewußtseyn übergegangen ist, dem wahren Bedürf-

niß der Wissenschaft zu genügen vermag, läßt sich mit besonderer Deutlichkeit aus der Art und Weise entnehmen, mit welcher man in neuester Zeit das Verhältniß zwischen Kraft und Stoff zu bestimmen versucht hat. Bekanntlich gilt es jetzt — wenigstens im Kreise der Naturwissenschaften — fast als ein unbestreitbares Axiom, daß die Kraft eine Eigenschaft des Stoffes sey; man nimmt also an, daß zwischen Stoff und Kraft dasselbe Verhältniß bestehe, wie zwischen Substanz und Qualität, und glaubt hiermit etwas an und für sich Klares gesagt zu haben, ohne zu fragen, ob denn wirklich die beiden identificirten Verhältnisse dieselben sind, ja ohne eine weitere Erwägung der tiefer liegenden Frage, was denn nun eigentlich die Eigenschaft dem Stoffe, die Qualität der Substanz gegenüber sey, nur für nöthig zu halten. Und doch braucht man diese Begriffe nur ein wenig schärfer in's Auge zu fassen, um sofort zu erkennen, daß das Verhältniß zwischen Stoff und Kraft ein wesentlich anderes ist, als das zwischen Substanz und Qualität.

Die Naturwissenschaften selbst sehen in der Kraft, wenn es gilt ihr eigentliches Wesen zu bestimmen, nichts Anderes als die Ursache der Bewegung, also das Bewegende, im Stoff dagegen den Gegenstand, welcher bewegt wird, also das Bewegte. Hiernach verhalten sich mithin Kraft und Stoff zu einander offenbar wie Agens und Actum, wie Thätiges und Leidendes, wie das Subject einer Bewegung und das Object einer Bewegung, sie stehen also augenscheinlich zu einander in einem polaren, entgegengesetzten Verhältnisse, dergestalt daß die Kraft als das die Bewegung Erzeugende, der Stoff dagegen als das der Bewegung Widerstand Leistende, sie Hemmende oder Abschwächende gedacht wird.

Besteht nun eben dieses Verhältniß auch zwischen Qualität und Substanz? zwischen Eigenschaft und Stoff? — Das werden selbst die, welche die Kraft als eine Eigenschaft des Stoffes zu bezeichnen pflegen, nicht behaupten können. Nennen wir z. B. Größe die Eigenschaft des Riesen, Kleinheit die Eigenschaft des Zwerges, Hitze die Eigenschaft des Feuers, Kälte die Eigenschaft

des Eises u. s. w., so betrachten wir das Verhältniß zwischen diesen Substanzen und ihren Eigenschaften sicherlich nicht als ein entgegengesetztes, polares, sondern im Gegentheil als ein zusammen wirkendes, befreundetes; und in einem solchen Verhältniß steht der Stoff zu seiner Eigenschaft, die Substanz zu ihrer Qualität überhaupt. Allerdings bemerken wir zuweilen an einem Stoff auch Eigenschaften, die seinem Wesen entgegen zu seyn scheinen; aber in diesem Fall ist entweder sein Wesen oder der Bestand seiner Eigenschaften noch nicht richtig erkannt; in der That ist jedes Quid mit dem Inbegriff seiner Qualitäten nicht, wie der Stoff mit der Kraft, im Gegensatz, sondern im Einklange, ja geradezu damit identisch.

Erhellt hieraus, daß der Satz, die Kraft sey eine Eigenschaft des Stoffes, schlechterdings unhaltbar ist, so giebt die Thatsache, daß ihn gleichwohl die Naturwissenschaften und mit ihnen nicht wenig Philosophen als eine unumstößliche Wahrheit betrachten, den schlagendsten Beleg dafür, wie sehr es noth thut, das Verhältniß dieser höchsten und allgemeinsten Begriffe zu einander noch schärfer, als bisher geschehen, in's Auge zu fassen und namentlich darüber in's Klare zu kommen, worin eigentlich der Unterschied dessen, was wir als „Eigenschaft" bezeichnen, von dem, was wir „Substanz" nennen, besteht.

Geht man bei einer solchen Untersuchung vom Einzelnen aus, d. h. beobachtet man nacheinander eine Anzahl von Begriffsverbindungen, in denen von uns der eine Begriff als Substanz, der andre als Eigenschaft gefaßt wird, so stößt man hierbei auf kaum zu lösende Widersprüche; denn es giebt Fälle von so entgegengesetztem Charakter, daß in dem einen Fall derselbe Begriff in substantiellem Sinne genommen wird, den man im andern Falle als Eigenschaft denkt. Sagen wir z. B. „würfelförmiges Eisen", so betrachten wir das Eisen als die Substanz und die Würfelform als die Eigenschaft, und diese Auffassung steht unstreitig mit der ursprünglichsten und natürlichsten Vorstellungsweise im Einklange: denn betrachtet man jeden dieser beiden Begriffe isolirt für sich, so wird gleichfalls das Eisen als

Substanz, dagegen die Würfelform nur als etwas Adhärirendes, von irgend einer Substanz Getragenes, kurz als etwas Qualitatives gedacht. Sagen wir hingegen: „ein eiserner Würfel", so kehrt sich in unserer Vorstellung das Verhältniß geradezu um: denn in diesem Falle denken wir die Würfelform als das an sich und selbstständig Existirende, dagegen das Eisen nur als etwas an diesem Befindliches, ihm nur Accidentelles, mithin die Form als Substanz oder Träger, dagegen den Stoff als bloße Eigenschaft oder Qualität.

Welche von beiden Vorstellungen ist nun diejenige, welche von der Wissenschaft adoptirt und festgehalten werden muß? — Erscheint jene als die ursprünglichere und natürlichere, so ist gleichwohl diese die gebräuchlichere: denn weitaus die meisten Begriffe, welche die Sprache durch Substantiva ausdrückt, mithin als Substanzen, als Träger von Eigenschaften gedacht wissen will und selbst als solche denkt, bezeichnen keine eigentlichen Substanzen oder Stoffe, sondern einzelne Dinge, die das, was sie sind, in der Regel und vorzugsweise durch ihre Form sind; es gehören dahin z. B. alle Begriffe für Thiere und Pflanzen, alle Begriffe für die verschiedenartigen Erzeugnisse der geistigen und technischen Production, alle Begriffe für wirkliche Formen u. s. w., wogegen die Zahl derer, welche wirkliche Stoffe bezeichnen, nur gering ist. — Soll sich nun die Wissenschaft, indem sie die Begriffe „Substanz" und „Eigenschaft" in ihrer für die Wissenschaft gültigen Bedeutung zu erfassen und festzustellen sucht, an jene ursprünglichere, oder an diese verbreitetere Auffassungsweise halten? Soll sie unter Substanz nur das als substantiell (stofflich) Gedachte, oder nach dieser das als substantivisch Bezeichnete verstehen? Ist überhaupt nur eine von diesen beiden Auffassungen die richtige, oder lassen sich beide vereinigen? Liegt beiden eine gemeinsame Vorstellung zum Grunde? Und worin besteht diese?

Es ist nicht schwer, auf diese Fragen Antworten zu geben, welche die Schwierigkeiten scheinbar oder wirklich beseitigen. Man kann z. B. sagen, die Wissenschaft müsse eben den Ausdruck

„Substanz" in doppeltem Sinne fassen, einmal gleichbedeutend mit „Stoff", „Materie", das andre Mal als „selbstständig für sich bestehendes Ding, als Träger von Accidenzien"; und diese beiden Bedeutungen seyen nicht mit einander zu confundiren. Oder auch man kann die zweite dieser Bedeutungen für eine solche erklären, die keine philosophische, sondern nur eine grammatische Wichtigkeit habe, indem sie nur in Folge der aus Sprachbedürfnissen hervorgehenden Gewohnheit, Begriffe und Formen mit einander zu vertauschen, entstanden sey. Gesetzt aber auch, diese Antworten seyen richtig, so würden sie doch, ohne in ihrer Wahrheit tiefer begründet zu seyn, noch keinen wirklichen wissenschaftlichen Werth besitzen. Wie aber ist eine tiefere Begründung derselben zu erreichen? — Durch eine Beobachtung der einzelnen Fälle offenbar nicht: denn diese hat uns ja eben mit widersprechenden Erscheinungen bekannt gemacht, die als solche eine Lösung fordern, nicht gewähren. Es bleibt also nur übrig, die Bedeutung dieser Begriffe in ihrer Anwendung auf den höchsten und allgemeinsten Begriff zu untersuchen, d. h. zu fragen, inwiefern und in welcher Weise sich der Gegensatz von Substanz und Qualität nicht bloß an dieser oder jener einzelnen Erscheinung, sondern an dem Seyn-überhaupt darstellt: denn es leuchtet von vornherein ein, daß das Verhältniß, in welchem diese Begriffe innerhalb des Seyns-überhaupt zu einander stehen, dasjenige seyn muß, nach welchem sich auch ihr Verhältniß an den einzelnen Erscheinungen bestimmt, daß mithin die ursprüngliche Bedeutung und der gemeingültige Unterschied dieser beiden Kategorien nur in den verschiedenen Grundformen des Seyns zu suchen ist.

Nach der Untersuchung, die wir dem Begriffe des Seyns-überhaupt im ersten Artikel dieser Erörterungen gewidmet haben, muß das Seyn in drei Grundformen, nämlich:

1) in einfach positiver Form als Seyn;

2) in dispositiver Form als Seyendes; und

3) in compositiver Form als Ist

gedacht werden, weil wir einerseits das Seyn als dasjenige fas-

sen, worin Alles als gleich und unterschiedslos zusammenfällt, andererseits aber wahrnehmen, daß das in diesem gleichen Seyn Zusammenfallende oder an ihm Theilnehmende, also das Seyende, trotz seiner Gleichheit unter sich verschieden und für uns unterschieden ist, endlich aber uns genöthigt sehen, das unterschiedene Seyende und das ununterschiedene Seyn stets in Beziehung auf einander und als etwas in unaufhörlichen Bethätigungsacten Coincidirendes zu erkennen, folglich das Seyn in seiner Totalität und Triplicität als einen nie rastenden Formenwechsel, als eine Alles umfassende und Alles durchdringende Bewegung zu denken.

Vergleichen wir nun diese drei Formen mit einander und fragen, in welcher derselben das Seyn als Qualität, in welcher als Substanz und in welcher als die Aufhebung dieses Unterschiedes gedacht wird, so können wir über die Antwort, die wir zu geben haben, nicht im Zweifel seyn: denn es ist nicht anders möglich, als im Seyn als solchem die Qualität des Seyenden, dagegen im Seyenden die Substanz des Seyns, und im Ist die wirkliche, thatsächliche Verknüpfung der Substanz mit der Qualität zu sehen. Betrachten wir nämlich die verschiedenen Dinge nur als seyende, d. h. nehmen wir auf ihre Verschiedenheit nur insofern Rücksicht, daß wir sie als verschiedene Modificationen oder Manifestationen Eines und Desselben ansehen, und fragen wir sodann, was denn die Qualität dieser verschiedenen, aber trotz ihrer Verschiedenheit unter einen und denselben Begriff zusammengefaßten Seyenden sey, so werden wir nichts Anderes nennen können, als eben das Seyn, in welchem die verschiedenen Seyenden Eins sind, selbst. Das Seyn ist uns also für das Seyende überhaupt Dasselbe, was das Pflanzeseyn für die einzelne Pflanze, das Thierseyn für das einzelne Thier, d. h. Dasjenige, worin und wodurch es das, was es ist, ist, und wodurch es mit dem, was ebenfalls als Seyendes erkannt wird, gleichartig und unter eine Kategorie fallend erscheint. Dasjenige aber, wodurch ein Ding das ist, was es ist, und weßhalb wir verschiedene Dinge unter einem und dem-

selben Namen und Begriff zusammenfassen, nennen wir eben die Qualität eines Dings; folglich fällt der Begriff der Qualität mit dem Begriff des die Existenz der Dinge begründenden und verschiedene Dinge unterschiedslos zusammenfassenden Allgemeinen, also, auf das Seyende überhaupt angewandt, mit dem Seyn als solchem oder mit dem in einfach positiver Form gedachten Seyn zusammen. Ihm gegenüber aber gelten uns die einzelnen, verschiedenen Dinge selbst, welche zusammengenommen das Seyende sind, als dasjenige, woraus jenes Allgemeine zusammengesetzt ist oder besteht; was zur Erscheinung kommt, wenn man das Allgemeine in seine einzelnen Bestandtheile und Momente zerlegt. Das in und unter dem Allgemeinen Bestehende aber, in welches sich das Allgemeine zerlegen läßt, was aber selbst unzerlegbar ist, ist dasjenige, was wir überhaupt mit dem Namen Bestand oder Substanz bezeichnen: folglich fällt der Begriff der Substanz mit dem Begriff des die verschiedenen Dinge in ihrer Verschiedenheit, das Einzelne in seiner Einzelheit zeigenden, dem Allgemeinen subsistirenden Besonderen, also, in unbeschränktem, universellem Sinne genommen, mit dem Begriff des Seyenden oder des in dispositiver Form sich darstellenden Seyns zusammen.

Das zwischen Qualität und Substanz bestehende Verhältniß ist sonach, sobald man es in seiner Ursprünglichkeit und Gemeingültigkeit betrachtet, durchaus kein anderes, als das zwischen der positiven und dispositiven Form des Seyns oder zwischen dem Seyn und dem Seyenden. Hat man also die von uns aufgestellten Grundformen des Seyns erkannt, so hat man zugleich die Grundlage für die Erkenntniß der beiden wichtigsten und ursprünglichsten der logischen und metaphysischen Kategorien gewonnen: denn das in der ersten dieser drei Formen gedachte Seyn ist das Seyn als Qualität, dagegen das in der zweiten Form sich darstellende Seyn das Seyn als Substanz; jenes ist die Bewegung als solche, in welcher sich Alles bewegt und woran Alles participirt, gleichviel ob es als Bewegendes oder als Bewegtes sich darstellt; dieses hingegen

ist das in der Bewegung Befindliche und zu ihr sich verschieden Verhaltende, nämlich einerseits der Inbegriff des Bewegenden, andererseits der Inbegriff des Bewegten, folglich der Complex dessen, was sich einerseits als Ursache, andererseits als Gegenstand, einerseits als Subject, anderseits als Object der Bewegung, oder mit einem Wort einerseits als Kraft, andererseits als Stoff, einerseits als Geist, andererseits als Materie offenbart.

Wenn wir hiermit das allgemeine, ununterschiedene Seyn als Qualität, dagegen das gesonderte, in verschiedene Kräfte und Stoffe und unendlich mannichfaltige Kraft- und Stoffverbindungen sich unterscheidende Seyende als Substanz gefaßt wissen wollen, so kann es scheinen, als ob damit etwas der ursprünglichen und natürlichen Vorstellungsweise Widersprechendes behauptet werde. In der That ist dem aber nicht so. Allerdings pflegt man in der Grammatik die infinitivische Form, das „Seyn", gewöhnlich als die substantivische, dagegen die participiale Form, das „Seyende", als die adjectivische Verbalform anzusehen, man erblickt also, da durch Substantiva Begriffe von Substanzen, durch Adjectiva hingegen Begriffe von Qualitäten ausgedrückt werden, offenbar im Infinitiv eine Ausdrucksform für Substanzen, dagegen im Participium eine Ausdrucksform für Qualitäten. Diese grammatische Anschauungsweise hat ihre guten Gründe; gleichwohl kann sie nicht als die ursprüngliche und maaßgebende angesehen werden; denn sie beruht bloß auf der Fähigkeit des Denkens und der Sprache, sich schlechthin Alles, mithin auch dasjenige, was ursprünglich als Qualität gedacht wird, in Form einer Substanz, und umgekehrt dasjenige, was ursprünglich als Substanz gedacht wird, in Form einer Qualität zu denken, und demgemäß adjectivische Begriffe durch Substantiva, und substantivische Begriffe durch Adjectiva auszudrücken. So fassen wir z. B. die ursprünglich qualitativ gedachten Begriffe „groß", „warm", „roth" ꝛc. in substantivischer Form als „Größe", „Wärme", „Röthe" ꝛc., und umgekehrt die substantiell gedachten Begriffe Gold, Silber, Eisen ꝛc. in adjectivischer Form als golden,

silbern, eisern ꝛc. Welchen Begriff wir auch immer zum unmittelbaren Gegenstand eines einzelnen Denkacts machen wollen, müssen wir uns in Form einer Substanz denken und ihn uns also, sofern er nicht von vornherein als Substanz gedacht wird, zu diesem Zwecke substantiviren. Daher muß der Subjectsbegriff eines Gedankens nothwendig ein wirklich substantivischer oder substantivirter Begriff seyn, und demzufolge müssen wir auch das Seyn, sobald wir es, wie z. B. eben hier, zum unmittelbaren Denkobject machen, in Form einer Substanz denken, ohne daß wir darum aufhörten, es dem wirklich substantiell gedachten Seyenden gegenüber als Qualität zu denken.

Daß wirklich das Seyende als Substanz, dagegen das Seyn als die Qualität des Seyenden gedacht wird, läßt sich am deutlichsten erkennen, wenn wir uns erinnern, daß der Begriff des Seyns identisch ist mit dem Begriff der Bewegung, der Begriff des Seyenden dagegen mit den Begriffen des Bewegenden und des Bewegten correspondirt. Nun denken wir uns aber offenbar die Bewegung als die dem Bewegenden und Bewegten gemeinsame Qualität, und umgekehrt das Bewegende und Bewegte als das in der Bewegung Begriffene, als den Bestand oder die Substanz der Bewegung. Wir betrachten z. B. die Bewegung als eine Eigenschaft des Thiers und das Thier als das Substrat oder die Substanz der Bewegung, nicht aber umgekehrt das Thier als eine Eigenschaft der Bewegung oder die Bewegung als die Substanz des Thieres. Nun entspricht aber der Begriff des Thieres dem Begriff eines Seyenden, dagegen der Begriff der Bewegung dem Begriff des Seyns; folglich wird nach unserer ursprünglichen und natürlichen Anschauungsweise das Seyende als die Substanz des Seyns, und das Seyn als die Qualität des Seyenden gedacht.

Das eigentliche Grundverhältniß zwischen Qualität und Substanz besteht also darin, daß die Qualität als das die Substanz Umfassende, in sich Schließende, dagegen die Substanz als das die Qualität Ausfüllende, Tragende gedacht wird. Die Qualität hat die Substanz in sich, die Substanz hat die Qua-

lität an sich; und zwar sind sie in diesem gegenseitigen Sich-haben dergestalt im Wesen mit einander Eins, daß beide nicht ohne einander, die Qualität nicht ohne Substanz und die Substanz nicht ohne Qualität zu denken sind. Sobald daher irgend etwas Object unseres Denkens, d. h. grammatisches Subject eines einzelnen Gedankens wird, fassen wir es sofort als eine nur scheinbar für sich bestehende, thatsächlich im Allgemeinen wurzelnde Substanz, und sind daher, wenn der Gedanke abgeschlossen werden soll, durch ein unabweisbares Denkgesetz genöthigt, mit dem Subject ein Prädicat, mit der Substanz eine Qualität zu verbinden, und hierbei erweist sich als das für jedes Subject passende Prädicat, als die allen Substanzen zukommende Qualität die Qualität des Seyns oder der Bewegung; und in diesem Sinne ist es aufzufassen, wenn wir das Seyn in der Form des Seyns als die allgemeine Qualität, dagegen das Seyn in der Form des Seyenden als Substanz gedacht wissen wollen.

Hiermit stimmt der alte Satz des Aristoteles, daß Sustanz sey, was nur als Subject gedacht werden könne. Man sollte aber eigentlich umgekehrt sagen, was als Subject gedacht werden solle, könne nur in Form einer Substanz gedacht werden. In der That kann jeder Begriff als Subject gedacht, mithin auch jeder Begriff substantivirt werden. Auch der Begriff des Seyns, obschon dieser ursprünglich nur als der allgemeine Prädicatsbegriff gedacht wird. Gerade die Metaphysik ist bei ihren ontologischen Untersuchungen in der Lage, ihn als Subject ihrer Gedankenreihe, mithin als Substanz denken zu müssen, und hieraus ist es zu erklären, wenn nicht selten in der Metaphysik das Seyn als Seyn mit dem Begriff der Substanz geradezu identificirt ist, z. B. von Spinoza, der nur Eine Substanz annimmt und von dieser sagt: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur.

Ein anderer Umstand, der dazu verführt hat, den Begriff der Substanz mit dem der allgemeinen Qualität zu verwechseln, ist das Verhältniß, welches zwischen der einzelnen Substanz und

ihren Accidenzien oder Modificationen besteht. Jedes einzelne Seyende ist allerdings als solches Substanz. Nun ist aber dasjenige, was uns als ein einzelnes Seyendes erscheint, niemals ein schlechthin Einfaches, sondern ein aus verschiedenem Seyenden Zusammengesetztes. Dieses zum Seyn eines Seyenden gehörige Seyende, welches in der Zeit stets gewissen Veränderungen unterworfen ist, fassen wir als dessen Accidenzien, und das Seyende, an welchem wir diese Accidenzien bemerken, als die Substanz dieser Accidenzien. Hierin liegt scheinbar eine Umkehrung des Verhältnisses, in welchem die einzelne Substanz zur allgemeinen Qualität steht. Zu dieser verhält sie sich wie das Umfaßte zum Umfassenden; dagegen zu ihren Accidenzien wie das Umfassende zum Umfaßten. Läßt man sich nun verführen, dieses letztere Verhältniß als das eigentliche und ursprüngliche anzusehen und nach ihm den Begriff der Substanz zu bestimmen, so wird man sie für das einheitliche Band der verschiedenen Accidenzien, als das inmitten der Veränderungen Verharrende und sich Gleichbleibende erklären müssen; und diese Erklärung, die sie ihren Accidenzien gegenüber zu dem macht, was nach unserer Ansicht die allgemeine Qualität den einzelnen Substanzen gegenüber ist, ist in der That nicht selten aufgestellt worden. Gleichwohl ist dieselbe unhaltbar. Streng genommen nämlich müssen auch bei dem einzelnen Dinge die sogenannten Accidenzien wieder als die Substanzen dieses Dinges und die Totalität desselben, wodurch diese Substanzen zusammengefaßt und zu einer Einheit concentrirt werden, als die Qualität des Dinges angesehen werden. Das einzelne Ding ist Substanz nur insofern, als es etwas an der allgemeinen Qualität Participirendes ist; dagegen selbst Qualität, sofern es verschiedene Substanzen (theils Kräfte, theils Stoffe) in sich faßt, die als solche an ihm participiren. Daß dies die Grundbedeutung des Wortes „Substanz" ist, erhellt schon aus seiner etymologischen Zusammensetzung, denn die Präposition sub deutet mit Entschiedenheit an, daß man sich unter „Substanz" von vornherein nur etwas unter einem Höheren, Allgemeineren Bestehendes, ein Umfaßtes, nicht ein Um-

fassendes, ein Zusammengehaltenes, nicht ein Zusammhaltendes gedacht hat. Diese Grundbedeutung hält der vulgäre Sprachgebrauch und die Terminologie der Naturwissenschaften noch jetzt fest: denn diese bezeichnen nicht das Ding in seiner Totalität als Substanz, sondern vielmehr dasjenige, woraus das Ding besteht, woraus das Ding zusammengesetzt ist, und was sich als solches nicht weiter zerlegen läßt, was also wirklich das zu unterst Bestehende, bloß Zusammengefaßtes und in keiner Beziehung Zusammenfassendes, d. h. Stoffatom oder Kraftcentrum ist. Wenn hierbei diese tiefsten und innersten Kerne dessen, was Substanz genannt wird, vom Materialismus lediglich als wägbare, materielle Massentheilchen, vom Idealismus hingegen als rein geistige oder dynamische Monaden gedacht werden, so sind dies einseitige Auffassungen des Begriffes Substanz; darin aber, daß sie unter Substanzen nur die kleinsten, schlechthin einfachen Bestandtheile der Dinge gedacht wissen wollen, haben sie Recht, und die in der Philosophie mehrfach aufgetauchte Ansicht, daß unter Substanz das Ding in seiner Totalität und Beharrlichkeit gegenüber seinen Bestandtheilen, Accidenzien und Modificationen zu verstehen sey, kann sich dagegen nicht behaupten; denn sie confundirt hierbei die beiden Bedeutungen, die das einzelne Ding einerseits dem über ihm liegenden Umfassenden, andererseits dem unter ihm liegenden Umfaßten gegenüber hat und denen gemäß es einerseits ein Etwas, ein Quid, eine Substanz vom Allgemeinen, andererseits selbst ein beziehungsweise Allgemeines, nämlich der einheitliche Inbegriff des in ihm zusammengefaßten Einzelnen, mit einem Worte die Qualität der in ihm vereinigten Bestandtheile ist. Die Qualität verhält sich mithin zur Substanz wie das Ganze zu seinen Theilen, wie das Allgemeine zum Besonderen, wie die Art zu den Individuen. In unbeschränktem, absolutem Sinne genommen ist daher die Qualität das schlechthin allgemeine, Alles umfassende Seyn, und ebenso kann unter Substanz in absolutem Sinne nur das schlechthin einzelne, von Allem umfaßte, selbst aber nichts als sich selbst umfassende Stoff- oder Kraftatom verstanden werden. Dinge,

welche zwischen diesen beiden äußersten Extremen die Vermittlung bilden, welche in einer Beziehung als umfassend, in anderer Beziehung als umfaßt zu denken sind, können einerseits als Qualitäten, andererseits als Substanzen gefaßt werden, und die Möglichkeit dieser Doppelauffassung hat dazu verführt, beide Begriffe zu confundiren, wie es namentlich geschieht, wenn man das eigentliche Quale der Dinge, d. h. ihre zusammenhaltende Totalität, als Substanz, und umgekehrt das eigentliche Quid der Dinge, d. h. das Aggregat ihrer Bestandtheile, als Qualitäten, Accidenzien oder Eigenschaften bezeichnet hat.

Sind hiermit die Begriffe „Qualität" und „Substanz" in ihrer Ursprünglichkeit und höchsten Allgemeinheit nach ihren Grundunterschieden bestimmt, so wird unsere weitere Aufgabe nun darin bestehen müssen, zu untersuchen, wie sich die verschiedenen einzelnen Qualitäten und Substanzen zur Qualität und Substanz überhaupt verhalten. Der Metaphysik und Kategorienlehre liegt insbesondere die Untersuchung über das Verhältniß der Qualitäten nahe, ihr werden daher die nächsten Erörterungen gewidmet seyn.

Von dem als Qualität gedachten Seyn.

Sofern das Seyn, als Qualität gedacht, das Seyn in seiner Einheit und Unterschiedslosigkeit ist, kann es, isolirt betrachtet, in sich schlechterdings nicht unterschieden werden. In und mit der Bestimmung, daß das Seyn als solches das schlechthin Eine und Alleinige, das mit sich Identische und allem Gemeinsame ist, ist also die Qualität des Seyns, rein an und für sich betrachtet, vollständig bestimmt, es kann daher auch, von diesem Standpunct aus, von anderen Qualitäten des Seyns als dieser einen gar nicht geredet werden.

In so isolirter Weise kann aber das Seyn von uns nicht gedacht, wenigstens im Gedanken nicht festgehalten werden. Wir gelangen zum Begriff des Seyns als solchen immer nur vom Seyenden aus und zwar ist dazu stets ein doppeltes Seyendes nöthig, einerseits nämlich unser eignes subjectives denkendes

Seyn, welches jenen Begriff denkt, und andererseits irgend ein andres, objectives, gedachtes Seyn, welches den Gegenstand des Denkens bildet. Der Begriff des als Qualität gedachten Seyns hat daher stets innerhalb unseres Denkens den Begriff des als Substanz, als Subject oder Object, als Agens oder Actum gedachten Seyenden zur Voraussetzung oder Unterlage, und die Folge hiervon ist, daß sich uns die Qualität des Seyns, trotzdem daß sie an und für sich streng genommen nur die absolute Gleichheit und Unterschiedslosigkeit ist, dennoch in verschiedenen Modificationen, die wir der allgemeinen oder Urqualität gegenüber als Sonderqualitäten betrachten können, darstellt, daß sie sich gleichsam für unsere Anschauungsweise an den verschiedenen Substanzen in verschiedenen Qualitäten oder Eigenschaften, ähnlich wie das reine weiße Licht in verschiedenen Farben, bricht und vervielfältigt.

Es kann nun scheinen, als höre damit die Qualität auf, Qualität, d. h. unterschiedsloses Seyn zu seyn, und als falle der Begriff einer unterschiedenen Qualität ganz und gar mit dem Begriffe des unterschiedenen Seyns oder der Substanz zusammen. Dem ist jedoch nicht so. Allerdings wird in diesem Begriff der Begriff der Qualität nicht mehr in absolutem, aber doch in relativem Sinne festgehalten: denn indem wir von der Qualität irgend eines bestimmten Seyenden reden, meinen wir keineswegs dies Seyende als solches, in seiner Verschiedenheit von allem Andern, in seiner Ablösung vom Allgemeinen, sondern vielmehr sein Seyn, sein Hineinreichen in das Allgemeine, seine Beziehung zu allem Andern, also diejenigen Seiten, vermöge welcher es mit dem Allgemeinen gleich und selbst als ein Allgemeines wie das schlechthin Allgemeine zu fassen ist. Die Qualität eines Seyenden ist zwar wesentlich von der Substanz desselben nicht verschieden, denn sie umfaßt Alles, worin die Substanz besteht; wohl aber unterscheidet sie sich von ihr formell und beziehungsweise: denn in der Qualität des Seyenden fasse ich diejenigen Seiten desselben, vermöge welcher es mit dem Allgemeinen und mit anderem Seyenden vergleichbar ist, in der Substanz dagegen

fasse ich solche Elemente des Seyenden, in welchen es mir als ein schlechthin Besonderes, Unvergleichbares erscheint. Die Qualität ist daher die begreifliche, die Substanz die an sich unbegreifliche Seite der Dinge; die Qualität der Inbegriff dessen, wodurch das Einzelne mit dem Allgemeinen zusammenhängt, selbst Allgemeines ist, die Substanz hingegen das stets hinter oder unter der Qualität sich Verbergende, jenes Unerfaßbare, welches Kant unter dem Dinge an sich verstanden hat, welches aber nur darum unerfaßbar ist, weil wir ebensowenig ein schlechthin Einzelnes ohne das Allgemeine, als das schlechthin Allgemeine ohne das ihm zum Inhalt dienende Einzelne zu denken vermögen, und weil das Seyn in seinem Wesen selbst nicht bloß reine Qualität, nicht bloß reine Substanz, sondern stets und nothwendig Beides zugleich und mitsammen ist.

Obschon daher die Qualität in ihrer Ursprünglichkeit und Reinheit nur *eine*, nur absolute Einheit und Unterschiedslosigkeit ist, so zerlegt sie sich dennoch, mit Beziehung auf die verschiedenen an ihr participirenden Substanzen gedacht, in eine Mehrheit von verschiedenen Qualitäten, die der Urqualität darin gleich sind, daß sie sämmtlich nur als Allgemeines, Umfassendes gedacht werden, sich aber darin von ihr unterscheiden, daß unter ihnen nicht das Allgemeine schlechthin, sondern nur das am Einzelnen und Besonderen sich darstellende Allgemeine, das verschiedenem Seyenden Gemeinsame verstanden wird. Was daher noch als Qualität gedacht werden soll, das darf nichts schlechthin Einzelnes seyn, daran müssen, wenn nicht alle, doch mehrere Einzelne als an einem ihnen Gemeinsamen participiren.

Je mehr Einzelne an einer Qualität participiren, um so weiter, um so umfassender ist dieselbe, um so näher steht sie der allumfassenden Urqualität, dem Seyn als solchem. Es giebt daher Qualitäten von weiterem und engerem Umfange, von höheter und niederer Bedeutung, und diese bilden unter sich in ähnlicher Weise ein geordnetes System von theils *in* einander, theils *außer* einander liegenden Kreisen, wie die Dinge, an denen wir sie wahrnehmen. Während aber das System der Dinge

ein System von Erscheinungen ist, deren jede bereits ein Complex verschiedener Qualitäten ist, mithin das die Ordnung bestimmende Princip hier in der Gleichartigkeit oder Verschiedenartigkeit der Zusammensetzung beruht, ist das System der Qualitäten die Darlegung des Verhältnisses, in welchem die einfachen Qualitäten und deren einfachste und allgemeinste Combinationen zu einander stehen. Es erscheinen daher die einzelnen Qualitäten in ihm ganz anders geordnet, als in dem System der Dinge. Während z. B. im System der Thiere bei jedem einzelnen Thiere zugleich von dessen Größe, Gestalt, Farbe ꝛc. geredet und gerade diejenige Combination dieser Eigenschaften, welche diesem Thier eigenthümlich ist, in's Auge gefaßt wird, muß im System der Qualitäten Alles, was unter den Begriff der Größe fällt, von dem, was als Gestalt, Farbe ꝛc. aufzufassen ist, gesondert und lediglich in seiner Allgemeinheit mit der Allgemeinheit der Gestalt, Farbe ꝛc. zusammengestellt werden. Die wissenschaftliche Classification der Qualitäten verhält sich daher zur wissenschaftlichen Classification der Dinge in ähnlicher Weise, wie sich diese der natürlichen Vertheilung der Dinge im Raume gegenüber verhält. Wie z. B. die zoologische Classification die Thiere nicht nach den Räumen, in welchen sie gefunden werden, sondern nach ihrer Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit ordnet, so hat die Classification der Qualitäten nicht diejenigen Eigenschaften zusammenzustellen, welche sich an einem und demselben Dinge vereinigt befinden, sondern diejenigen, welche, an wie verschiedenen Dingen sie auch zur Erscheinung kommen, von uns als gleich oder ähnlich aufgefaßt werden.

Indem also die Metaphysik auf eine Lösung dieser Aufgabe ausgeht, sucht sie nicht bloß den Plan der Dinge als solcher, sondern den Grundplan derjenigen Seiten ihres Wesens, durch die sie unter einander und mit dem allgemeinen Seyn in näherem oder fernerem Zusammenhange stehen und vermöge welcher sie allein begreiflich sind, also den Urzusammenhang und die ursprünglichste Anordnung des Seyns zu erforschen. Als wirklich gelöst kann diese Aufgabe nur dann betrachtet werden, wenn von

jeder einzelnen Qualität insbesondere nachgewiesen ist, daß sie mit gewissen anderen Qualitäten nach bestimmten Beziehungen in einer gemeinsamen Qualität wurzelt, nur eine Modification dieser gemeinsamen Qualität in irgend einer bestimmten Beziehung ist, wenn sodann auch von jeder gemeinsamen Qualität gezeigt worden ist, daß sie mit gewissen anderen gemeinsamen Qualitäten zu einer noch höheren Qualität in demselben Verhältniß steht, in welchem sich die von ihr umfaßten Qualitäten ihr gegenüber befinden, und wenn endlich zu klarem Bewußtseyn gebracht ist, daß die höchsten unter den gemeinsamen Qualitäten zuletzt in einer einzigen zusammenfallen, d. h. nichts Anderes als die in den Urformen des Seyns selbst begründeten Modificationen der schlechthin allgemeinen Qualität oder Urqualität, d. h. des allumfassenden Seyns oder der absoluten Selbstbewegung sind.

Soll die Wissenschaft dieses leisten, so wird sie einerseits von den einzelnen Qualitäten nach und nach zu immer umfassenderen und endlich zur allgemeinsten Qualität aufsteigen, andererseits aber auch wieder von der allgemeinsten zu der niederen und niedrigsten hinabsteigen müssen, also ebenso wenig den Weg der Induction, wie den der Deduction verschmähen dürfen. Genau betrachtet benutzt sie daher auch beide Wege stets gleichzeitig und kann nicht anders, selbst wenn sie wollte: denn beim Aufwärtssteigen schweift sie stets mit speculirendem, d. h. von oben herabschauendem Blick voraus, um durch ihn im Voraus die Begriffe von höheren Qualitäten zu gewinnen, in die sich die empirisch gefundenen niederen einordnen lassen; und umgekehrt beim Abwärtssteigen muß sie sich stets der beim Aufwärtssteigen aufgefundenen Einzelqualitäten erinnern, um etwas zu haben, was sich unter die nur von oben herab klar zu überschauenden Gemeinqualitäten subsumiren läßt.

Diese Unentbehrlichkeit beider Wege schließt aber nicht aus, daß sich eine Wissenschaft vorzugsweise auf dem Wege der Induction, eine andre hauptsächlich auf dem der Deduction bewegt, und wenn die Erfahrungswissenschaften jenen Weg einschlagen,

liegt es im Wesen der Metaphysik, diesem den Vorzug zu geben. Sie also wird ihre eigentliche Aufgabe in Betreff einer Erkenntniß der zwischen den Qualitäten bestehenden Grundverhältnisse darin suchen müssen, zu zeigen, wie in der Urqualität ihrem Begriffe gemäß die Nothwendigkeit liegt, sich in verschiedene Modificationen oder Sonderqualitäten auseinanderzulegen, wie auch diese wieder ihrem Begriffe gemäß sich differenziren müssen, wie die aus dieser Differenzirung hervorgegangenen einer gleichen Vermannigfaltigung fähig sind u. s. w., kurz, wie sich nach und nach aus der allumfassenden Urqualität nach den in ihr selbst liegenden Bedingungen eine unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit von Einzelqualitäten zu entwickeln vermag. Hierbei muß sie sich einerseits streng an die Begriffe als solche halten, andererseits aber die gesammte Erfahrung, in und mit welcher sie zu diesen Begriffen gelangt ist, als ein ihr thatsächlich gegebenes und von ihr nur nach höheren Gesichtspuncten zu ordnendes Material voraussetzen und sich des falschen speculativen Hochmuths, als könne sie auf diesem Wege wirklich etwas schaffen und construiren, von vornherein entschlagen. Indem sie vom Begriffe des allgemeinen Prädicats ausgeht und sich diesen nach und nach in immer beschränktere Begriffskreise, Sonderprädicate, Prädicamente oder Kategorien zerlegt, gelangt sie eigentlich immer nur zu Begriffen von leeren Fächern, gleichsam zu dem der Weltschöpfung vorschwebenden, rein begrifflichen Urfachwerk oder Urgrundriß, aber nicht zu einer wirklichen Ausfüllung, zu einem realen Inhalt der leeren Fächer und Formen, und diesem Mangel vermag sie nur dadurch abzuhelfen, daß sie sich der ihr von der Erfahrung gebotenen Anschauungen erinnert, diese mit den auf deductivem Wege gewonnenen Fachbegriffen oder Kategorien vergleicht und sie nach dem Maaß der zwischen ihnen entdeckten Correspondenz zum Inhalt der an sich leeren Kategorien macht. Nur wenn die Speculation mit dieser Offenheit bekennt, daß sie das eigentliche Material zur Ausfüllung ihrer Kasten und Schubladen aus dem Gebiet der Erfahrung beziehen muß, hört sie auf, ein unehrliches Schmuggelgeschäft zu seyn; und sie darf

dieses Bekenntniß um so unbedenklicher ablegen, da sie auch in der Erforschung der die Ordnung der Welt bedingenden Kategogien als solcher ein schwer genug zu erreichendes Ziel verfolgt.

Es gilt nun, zu untersuchen, welches die Qualitäten sind, in die sich die Urqualität ihrem Begriffe gemäß zunächst auseinanderlegen muß.

Die Urqualität ist das Seyn als solches oder die absolute Selbstbewegung: denn von wie verschiedener Beschaffenheit die einzelnen Dinge auch scheinen mögen, in Einem sind sie sich sämmtlich gleich, nämlich darin, daß sie sind oder sich bewegen. Daß aber „seyn" und „sich bewegen" wirklich nur eine und dieselbe Qualität ist, erhellt, wie im ersten Artikel ausführlich nachgewiesen, daraus, daß nichts als seyend beobachtet oder gedacht zu werden vermag, was nicht zugleich als sich bewegend gedacht werden müßte, wie es denn feststeht, daß selbst die scheinbare Ruhe nichts als ein Gegeneinanderwirken zweier Bewegungen und die Beharrlichkeit des Seyns nichts als ein Beharren in der Bewegung ist.

Hieraus folgt, daß alle verschiedenen Qualitäten, wenn sie in ihrer Ursprünglichkeit erfaßt werden sollen, als Arten oder Modificationen der absoluten Selbstbewegung gedacht werden müssen. Der Grund der Erscheinung, daß solche Modificationen möglich sind, kann natürlich nur in dem Wesen der absoluten Selbstbewegung selbst, nämlich in der diesem Wesen inwohnenden Nothwendigkeit, sich trotz seiner Wesenseinheit in unendlich verschiedenen Formen darzustellen, gesucht werden. Sämmtliche verschiedene Qualitäten müssen daher ebenso, wie die verschiedenen Dinge selbst, in denjenigen Formen wurzeln, die wir im ersten Artikel als die drei Grundformen des Seyns kennen gelernt haben, und wir haben somit als die ursprünglichsten unter den Modificationen der Ur- oder Gesammtqualität folgende drei anzusehen:

1) Die Qualität des Seyns als sochen, d. i. diejenige Qualität, in welcher das Wesen der allumfassenden, mit sich indentischen und schlechthin unbeschränkten Selbstbewe-

gung selbst besteht, also diejenige Qualität, die wir mit verschiedenen Ausdrücken als Vollkommenheit, All-Einheit, Unbeschränktheit, Göttlichkeit, Mangellosigkeit u. s. w. bezeichnen.

2) Die Qualität des am einzelnen Seyenden haftenden Seyns, d. h. diejenige Qualität, durch welche sich jedes einzelne Seyende theils vom allgemeinen Seyn, theils von jedem anderen Seyenden scheidet und unterscheidet, also diejenige Qualität, die wir nach verschiedenen Gesichtspuncten als Unvollkommenheit, Besonderheit, Beschränktheit, Endlichkeit u. s. w. bezeichnen, immer aber als Begränztheit oder Bestimmtheit fassen müssen.

3) Die Qualität des am Ist haftenden Seyns, d. h. diejenige Qualität, in welcher sich uns die Eigenthümlichkeit der zwischen dem Seyn und dem Seyenden bestehenden Wechselbeziehungen darstellt, folglich diejenige Qualität, die wir ganz im Allgemeinen als Relativität, Zuständlichkeit, Actualität, Entwicklungsweise rc. bezeichnen können.

Da es außer dem Seyn in seiner Universalität, dem Seyn in seiner Specialität und dem Seyn als Vermittlung des allgemeinen und besonderen Seyns keine vierte Form des Seyns giebt, so läßt sich auch eine Qualität, die nicht in einer dieser drei Qualitäten mit enthalten wäre, nicht denken. Jede irgendwie denkbare Qualität muß daher entweder als unbegränzte, unendliche Selbstbewegung, oder als begränzte, endliche Bewegung, oder endlich als Vermittlung dieser beiden Bewegungen gefaßt werden können.

Verfahren wir bei der beobachtenden und denkenden Auffassung des Seyns mit der vollen Schärfe und Umsicht, so bemerken wir eigentlich immer nur Bewegungen der letzten Art, niemals aber eine schlechthin unbegränzte, niemals eine schlechthin begränzte Bewegung. Wie weit wir auch unsere Sinne oder gar unsere Gedanken in die Außenwelt hinausschweifen oder in die Innenwelt sich zurückziehen lassen, in dem Momente,

in welchem wir das Object unserer Anschauung oder unseres Denkens wirklich anschauen oder denken, erfassen wir immer nur ein Begränztes, Endliches. Das Unbegränzte liegt stets hinter unserer wirklichen Anschauung, stets jenseit unseres thatsächlichen Gedankens. Weder das Unendlich-Große, noch das Unendlich-Kleine vermag jemals von unserem Bewußtseyn wirklich gepackt und noch weniger festgehalten zu werden.

Aber ebenso wenig zeigt sich uns irgendwo oder irgendwann ein wirklich Endliches. Alles, was wir so nennen, steht mit allem Uebrigen in einem stetigen, ununterbrochenen Zusammenhange, es läßt sich nirgends ein Punct, eine Gränze nachweisen, wo seine Existenz, seine Bethätigung wirklich aufhörte. Wo etwas aufhört, tastbar zu seyn, kann es doch noch hörbar oder sichtbar seyn, und wo es nicht mehr auf die Sinne wirkt, kann es noch auf unsere Gedanken wirken. Es ist schlechterdings kein Punct annehmbar, in welchem es nicht noch Object des Denkens seyn könnte, in welchem also seine Existenz als schlechthin aufgehoben, als absolut zu Ende gelangt angesehen werden müßte. Was wir daher als Gränze eines Dinges bezeichnen, ist niemals dessen absolute, sondern immer nur eine relative Gränze. Wo wir eine solche zu bemerken glauben, hört nicht die Bethätigung des durch sie begränzten Dinges überhaupt auf, sondern nur irgend eine von seinen Bethätigungen, und auch diese nicht wirklich, sondern nur scheinbar, d. h. für irgend ein bestimmtes Wahrnehmungs- oder Denkorgan, ja selbst für dieses nicht in einer objectiv nachweisbaren, sondern nur in einer subjectiv hypostasirten Bestimmtheit. Der Begriff der Gränze ist mithin ein Begriff, welcher in der Schärfe, wie er gedacht wird, nur innerhalb des Gedankens existirt. In der Wirklichkeit giebt es keine Gränze. In der Wirklichkeit existirt nirgends eine Kluft, durch welche das Seyn wirklich unterbrochen, ein Seyendes von einem anderen Seyenden wirklich getrennt würde. Von zwei Dingen, zwischen denen wir in Gedanken eine Gränze ziehen, liegt nicht das eine diesseit, das andere jenseit dieser Gränze, sondern beide fallen in derselben zusammen. Die Gränze

ist mithin nichts zwischen ihnen, sondern etwas an ihnen, nichts für sich, sondern etwas beiden Gemeinsames, nicht etwas, wodurch beide von einander geschieden werden, sondern etwas, wodurch beide stetig und unmittelbar mit einander zusammenhängen.

Es giebt mithin für uns thatsächlich weder etwas absolut Unendliches, noch etwas absolut Endliches. Unendlichkeit und Endlichkeit sind also zwei Qualitäten, welche, streng genommen, weder von unserem Gedanken, noch von unserer Wahrnehmung wirklich gepackt und festgehalten werden können. Trotzdem vermögen wir diese Begriffe nicht zu beseitigen: denn ohne sie würden wir auch das thatsächliche Seyn, die zwischen beiden bestehende und nimmer ruhende Wechselbeziehung nicht zu begreifen vermögen, da diese Wechselbeziehung eben nur darin ihren begreiflichen Grund hat, daß Unendlichkeit und Endlichkeit nicht selbstständig für sich, sondern nur in, mit und durch einander bestehen können, daß das Unendliche nichts ist ohne das Endliche und das Endliche nichts ohne das Unendliche, oder vielmehr, daß das Unendliche stets auch als Endliches, und das Endliche zugleich als Unendliches gedacht werden muß.

Existiren daher auch für uns in der Wirklichkeit immer nur Qualitäten, welche der dritten unter den oben genannten drei Arten der Selbstbewegung entsprechen, nämlich lebendige Wechselbeziehungen zwischen einer als unendlich und einer als endlich gedachten Bewegung, also Relationen, Verhältnisse, Zustände, Handlungen, Entwicklungen u. s. w., so müssen wir doch, um diese denken zu können, zugleich die beiden ersten Qualitäten, die der unendlichen und endlichen Bewegung, als nothwendige Voraussetzungen der dritten denken, gerade wie der Begriff der Copula die Begriffe des Prädicates und Subjectes voraussetzt. Es ist also für eine denkende Auffassung dessen, was die Wirklichkeit zeigt, schlechthin unvermeidlich, sich die eine, allgemeine Qualität in drei verschiedenen Grundformen, nämlich als Unendlichkeit, als Endlichkeit und als Wechselbeziehung zwischen beiden zu denken.

Es fragt sich nun: Wie sind unter diese drei Grundformen der Urqualität die minder ursprünglichen und minder umfangreichen Qualitäten zu vertheilen? Welche Arten der Bewegung fallen in die Kategorie der Unendlichkeit, welche in die der Endlichkeit, und welche in die des zwischen ihnen bestehenden Wechselverhältnisses?

Aus dem, was so eben über das Verhältniß dieser Begriffe zur Wirklichkeit gesagt ist, folgt, daß streng genommen nur von verschiedenen Formen der Wechselbeziehung, nicht aber von verschiedenen Formen der Unendlichkeit und Endlichkeit die Rede seyn kann, weil Unendlichkeit und Endlichkeit nur transscendentale Voraussetzungen der Wechselbeziehung sind. Auch von Seiten ihres Begriffs sind, streng genommen, die beiden ersten Formen keiner Variation fähig. Von der Unendlichkeit leuchtet dies ohne Weiteres ein: denn es ist schlechterdings unmöglich, sich zwei verschiedene Unendlichkeiten neben einander zu denken. In Betreff der Endlichkeit ist dies nicht so selbstverständlich, da uns ja die Erfahrung in jedem Augenblick eine unendliche Masse endlicher Dinge von sehr verschiedenen Qualitäten zeigt. Trotzdem ist es, wie wir sagten: denn, genau betrachtet, liegt der Grund der Verschiedenheit, die wir an den endlichen Dingen bemerken, nicht in ihrer Endlichkeit, sondern in dem Verhältniß, in welchem sie, von ihrer Endlichkeit sich losreißend, zur Unendlichkeit stehen. Was wir also als verschiedene Formen der Endlichkeit anzusehen pflegen, sind eigentlich nur verschiedene Formen der Wechselbeziehung. Das Endliche, ohne jede Beziehung zum Unendlichen gedacht, läßt sich schlechterdings nur als etwas schlechthin Einfaches, als mathematischer Punct denken. Es liegt aber im Begriff des Punctes, daß ein Punct genau wie jeder andre gedacht wird. Selbst rücksichtlich ihres Ortes können Puncte von einander nur dann unterschieden werden, wenn außer dem Begriff des Punctes zugleich der Begriff des Raumes, also außer dem Endlichen zugleich das Unendliche, mithin eine Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem gedacht wird.

Obschon dem nun aber so ist, bilden wir uns dennoch,

auf die strenge Auffassungsweise verzichtend, sowohl von der Unendlichkeit, wie von der Endlichkeit sehr verschiedene Vorstellungen, d. h. wir übertragen die Verschiedenheiten, die aus der Verschiedenheit der zwischen dem Endlichen und Unendlichen möglichen Relationen entspringen, unmittelbar auf das Unendliche und Endliche selbst, betrachten die von verschiedenen Gesichtspuncten aus gewonnenen Anschauungen des Unendlichen und Unendlichen wie verschiedene Formen und Modificationen dieser Qualitäten, und bezeichnen sie demgemäß auch mit verschiedenen Namen. So fassen wir z. B. die Unendlichkeit bald als Raum, bald als Zeit, bald als unbegränzte Einheit, bald als unbegränzte Allheit u. s. w. Ebenso erscheint uns die Endlichkeit bald als eine begränzte Größe, bald als eine bestimmte Form, bald als eine bestimmte Art der Farbe, des Klanges, des Geschmackes u. s. w. Je inniger diese Betrachtungsweise mit der natürlichen Ordnung der Dinge zusammenhängt, um so weniger können wir uns ihr entziehen. Auch die wissenschaftliche Betrachtung vermag sich nicht von ihr loszureißen und kann sich über die vulgäre Anschauungsweise nur in so weit erheben, daß sie zu erforschen sucht, in was für verschiedenen Relationen die verschiedenen Modificationen, die wir als verschiedene Formen der Unendlichkeit und Endlichkeit, wie der Relativität selbst ansehen, ihren Grund haben. Selbstverständlich muß sie hierbei wieder auf die drei allgemeinsten und ursprünglichsten aller Beziehungen, welche den drei Urformen des Seyns entsprechen, zurückgehen, da außer ihnen keine Beziehung denkbar ist, die nicht in einer derselben wurzelte. Dem gemäß haben wir in der als Unendlichkeit gedachten Qualität folgende Arten und Unterarten zu unterscheiden:

1) Das unendliche Seyn, lediglich in Beziehung auf es selbst gedacht, d. i. die unendliche Selbstbewegung als einfache, rein innerliche, in sich verharrende Selbstposition, und zwar:

   a) als absolutes Selbstbewußtseyn (Setzung ihrer selbst als alleiniger Ursache ihrer selbst);

b) als absolute Selbstempfindung (Setzung ihrer selbst als alleinigen Gegenstandes ihrer selbst);
c) als absolute Selbstbestimmung (Setzung ihrer selbst als alleinigen Zweckes ihrer selbst);

2) Das unendliche Seyn, mit Beziehung auf das zunächst nur als Nichts außer ihr zu denkende Endliche gedacht, d. i. die unendliche Selbstbewegung als sich entäußernde Selbstdisposition, und zwar:
a) als Zahl (einfach positive Form der absoluten Selbstdisposition);
b) als Raum (dispositive Form derselben);
c) als Zeit (compositive Form derselben).

3) Das unendliche Seyn, mit Beziehung auf die zwischen dem Endlichen und Unendlichen bestehende Wechselbeziehung gedacht, d. i. die unendliche Selbstbewegung als Inneres und Aeußeres zusammenfassende Selbstcomposition, und zwar:
a) als Gesetzmäßigkeit (positive Form);
b) als Freiheit (dispositive Form);
c) als Leben (compositive Form).

Die nähere Bestimmung und Darlegung der hier angedeuteten Begriffe müssen wir uns für die nächstfolgenden Mittheilungen vorbehalten.

Sokrates als Philosoph.

Mit Rücksicht auf E. v. Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod 2c. München, 1858.

Vom Präl. Dr. G. Mehring.

Εἰ ἐγὼ Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι.
Plat. Phaedr. p. 236. c.

Es liegt vor uns die neueste Biographie des nach dem Urtheil seines Volks weisesten unter den Griechen, die uns Lasaulx in seiner frischen, ansprechenden Art und mit dem entschiedenen Vorzug der einheitlichen Darstellung gegeben hat. Sie erweckt in hohem Grade die Lust, auch ein Wort dazu zu reden, denn Ge-

stalten wie diese haben nie etwas Verlebtes; sie besitzen vielmehr für jedes nachfolgende Geschlecht die Eigenschaft eines Spiegels, in welchem es seinen eignen Geist beschauen kann, und wer will behaupten, unsere Zeit sey darnach angethan, dieses Dienstes entbehren zu dürfen?

Damit aber jene Wirkung eine vollständige werde, scheint es darauf anzukommen, daß man den Sokrates als den ganzen Mann, als den gediegenen Mann aus einem Gusse auffasse und darstelle, und Sokrates ist, wie vielleicht wenige Gestalten der Geschichte, einer solchen Darstellung günstig. Da will uns denn bedünken, daß vornehmlich Schleiermacher's bekannte Abhandlung *), die in allen spätern Darstellungen des Sokrates mehr oder weniger nachklingt, ganz geeignet ist auf eine falsche Fährte zu führen, daß sie wenigstens noch gar genau in's Auge gefaßt zu werden bedarf, um nicht ein entschiedenes Mißverständniß zu erzeugen. Wir wissen nicht, ob Lasaulx, der viel mehr als S. sich zur Aufgabe gemacht den ganzen Sokrates aufzufassen und uns ein vollendetes Bild desselben zu entwerfen, nicht doch noch so merklich von S. festgehalten wird, daß es wohl der Mühe verlohnt, zu dem von ihm Gegebenen Einiges hinzuzufügen. Thun wir ihm aber hierbei irgendwie Unrecht, so möge uns der verehrte Mann vergeben und das Folgende nur als ein zustimmendes Votum annehmen, da wir allerdings gerade dies dem Biographen des Sokrates zu hohem Verdienst anrechnen, je mehr er die ganze Persönlichkeit des Weisen in ihrer Einheit zur Anschauung zu bringen bemüht ist, und je entschiedener er die bis auf die neuesten Darstellungen in der Geschichte der Philosophie beliebte Art, den Sokrates zu zerstücken, wenn man ihn analysirt, verläßt. Nur darum eben können wir uns auch versucht fühlen, einer mehr oder weniger unbedingten Zustimmung zu Schleiermacher Opposition zu machen.

Von Anfang an hat sich Verf. damit nicht zu befreunden

---

*) Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen. W. zur Philosophie. Bd. 2, S. 287 zc.

vermocht, daß der philosophische Gehalt des Sokrates nur das Erwachen der Idee des Wissens und die ersten Aeußerungen derselben gewesen seyen *), welche letztere hauptsächlich in der Vereinigung von Physik, Ethik und Dialektik bestanden haben (S. 298) und zwar so, daß Sokrates der eigentliche Urheber der Dialektik geworden (S. 303). Es ist damit viel zu wenig, wo nicht etwas durchaus Unrichtiges, mindestens sehr Mißverständliches behauptet. Schleiermacher kommt mit einem bereits fertigen Begriff des Philosophen und des Philosophirens heran und sagt uns nur, welchen Antheil Sokrates an der Verwirklichung des bereits fertig mitgebrachten Begriffs genommen habe, etwa wie man sich auch sagen lassen kann, in welcher Weise sich Sokrates bei der Bildhauerkunst, die er von seinem Vater erlernte, betheiligt habe. Das Richtigere aber wäre wohl gewesen, sich von Sokrates belehren zu lassen, wie er das Wesen des Philosophen und des Philosophirens genommen und ausgeprägt habe, zumal da es hier einen Mann gilt, der, mag man auch im Uebrigen von ihm denken wie man will, doch eben als Epoche machend in der Entwicklung des Begriffs der Philosophie anerkannt werden muß, wenn man nicht dem Zeugniß der offnen Geschichte den Glauben versagt. Aber hieran reiht sich alsbald noch ein zweiter bedenklicher Umstand, daß Schleiermacher auf das, was Sokrates eigenthümlich gewesen sey, dadurch kommen will, daß er ausscheidet: was hatten die Denker vor ihm noch nicht, und was findet sich bei denen nach ihm bereits als eine Errungenschaft vor? Auf diese Weise widerfährt ihm, mehr von denen, die vor und nach ihm waren, zu sagen, als von dem, was Sokrates gewesen. Endlich aber wird sich, genau besehen, das nicht einmal festhalten lassen, daß Sokrates der Urheber der Dialektik gewesen sey. Denn erstens hat diese Kunst schon lange vor ihm bestanden und Sextus Empirikus wie Diogenes Laert. führen mit Berufung auf Aristoteles den Ursprung derselben

*) S. Schleiermacher a. a. O. S. 300.

auf den Eleaten Zenon zurück *). Jedenfalls wer Vorgänger und Nebenbuhler hat, wie Gorgias, Prodikos, Protagoras, dem kann man den Titel des Urhebers unmöglich zuerkennen. Aristophanes hat den Sokrates gewiß nicht mit Unrecht den großen Sophisten gescholten, denn die Kunst hatte er mit ihnen gemein. Ebensowenig läßt sich aber behaupten, daß er die dialektischen Regeln in ein wissenschaftliches Ganzes gebracht habe und darum der Urheber der Dialektik als Wissenschaft zu heißen verdiene, denn von solcher Sammlung findet sich keine Spur; im Gegentheil scheint wenigstens Diogenes L. dem Platon diese Ehre zuzuerkennen **), und es dürfte sich fragen, ob dieses Geschäft nur überhaupt in der ersten Generation nach Sokrates vollendet angenommen werden könne.

So vereinigen sich schon mancherlei äußere Umstände, um die Meinung Schleiermacher's wankend zu machen. Je mehr aber das Urtheil des scharfsinnigen Mannes auch in diesen geschichtlichen Darstellungen überwältigende Geltung in Anspruch nimmt, um so mehr empfiehlt sich gegenüber dem kritischen Meister die Kritik, und um so mehr erscheint es nothwendig recht bestimmt zu widersprechen, wenn wir ihn auf nicht richtigem Wege zu treffen glauben, auf den man hier freilich um so leichter einzutreten sich berechtigt halten kann, als von Sokrates keine schriftlichen Denkmale hinterlassen sind, und also nur mit großer Vorsicht aus andern geschöpft werden muß, was ihm eigenthümlich angehört. Man wird zwar ganz mit Schleiermacher einstimmen können in dem Beweise für das, was Sokrates nicht gewesen (a. a. O. S. 288 ꝛc.), nehmlich daß er etwas mehr gewesen als ein Virtuose des gesunden Menschenverstandes und der in jedem unverdorbenen Gemüth mit diesem verbundenen strengen Rechtlichkeit und milden Menschenfreundlichkeit, dies alles jedoch versetzt mit einem leisen Anhauch von Schwärmerei.

*) Sextus E. adv. Math. 7, 7. Diog. L. 8, 57.

**) *Δεύτερον δὲ (λόγον) προσέθηκε τὸν ἠθικὸν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικὸν καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν.* L. 3, 34.

Mit solchem Urtheil bürdet man allerdings der Geschichte eine Lächerlichkeit auf, die einmüthig mit Sokrates eine Epoche macht *). Dies wäre aber doch auch mit dem, was man ihm in der oben erwähnten Schilderung zugesteht, nimmermehr möglich gewesen. Man hätte damit mehr nicht als eine neue und noch dazu ziemlich unveränderte Auflage der sieben Weisen aus ihm gemacht, mit denen er allerdings nach der Beschreibung des Xenophon eine ziemlich sprechende Aehnlichkeit besitzt, aber nun und nimmermehr hieße dies den Mann treffen, mit welchem nach dem allgemeinen und von keiner Folgezeit bestrittenen Urtheil ein neues Zeitalter in der Culturgeschichte Griechenlands und vor allem seiner Philosophie, seines eigensten, innersten Besitzthums, den Ausgang genommen hat. Ja, um auch nur bei dem Nächsten stehen zu bleiben, es wäre auf diese Weise nicht nur der Aufschwung, den das speculative Denken in seinem nächsten Schüler, dem Platon, genommen hat, gänzlich unvorbereitet, und damit ziemlich unfasslich, jedenfalls unerhört, sondern man müßte es auch geradehin für unmöglich erklären, daß Platon ihm in seinen Dialogen die Herrscherstellung eingeräumt hätte, die er ihm wirklich zugewiesen hat und überall festhalten läßt, in dem heiteren Gespräch eines Symposions ebensowohl als in dem ernstern Kampfe mit einem Hippias, Gorgias oder Protagoras, in dem freundlich aufrichtenden Umgang mit einem trauernden Kriton ebensowohl, als in der todesmuthigen Heldenmiene, mit welcher er seinen Richtern als ihr Richter, nicht als Angeklagter gegenübergestellt wird. Würde man aber wirklich mit S's Ansicht viel weiter kommen, als man in dieser von ihm verworfenen Weise auch kommt? Man würde nur etwa an die Stelle der Physik, welche die alten Jonier beschäftigte, die Dialektik setzen; aber mit dieser Dialektik, mit dieser Idee des Wissens hätte man die Persönlichkeit des Sokrates so wenig erschöpft,

---

*) Is, qui omnium eruditorum testimonio totiusque judicio Graeciae cum prudentia et acumine et venustate et subtilitate, tum vero eloquentia, varietate, copia omnium fuit facile princeps. Cicero, de orat. 3, 16.

als mit jener Physik die der ältern Weisen. Man müßte also noch neben den Dialektiker den Mann des Umgangs, den praktischen Weisen, den frommen Athenienser rc. stellen, und mit allem diesem bekäme man ein Aggregat von Bestimmungen, die auf's Haar wieder denen der frühern Denker glichen und gerade so unvermittelt neben einander stehen blieben, wie bei jenen. Wie man von jenen erzählt: sie waren neben dem, daß sie sich auch mit Physik beschäftigten, Apophthegmatiker, Staatsmänner rc., gerade so käme es auch bei Sokrates mit der einzigen Ausnahme, daß an die Stelle der Physik jene andere Beschäftigung, fast möchte man sagen, Nebenbeschäftigung träte. Aber man wird uns in der That nicht glauben machen können, daß diese vergleichungsweise kleine Veränderung so viel Aufhebens sollte verursacht, und das griechische Volksbewußtseyn, wie es sich in Delphi aussprach, ihn darum für den weisesten erklärt haben. Gerade bei einem Volke, wie die Griechen, das so von Kenntniß, Wissenschaft, Kunst aller Art erfüllt war, und alle diese Schätze in seiner Bildung lebendig vereinigte, liegt doch alle Aufforderung zu fragen: was hat denn diesen Mann zu solcher Höhe in dem Urtheil dieser Griechen emporgehoben?

Nicht unbedenklich muß es uns vorkommen, wenn man, um für diese Frage die Antwort zu finden, um zu dem zu gelangen, was denn Sokrates eigentlich als Philosoph gewesen, die ursprünglichen Sokratiker überspringt und sich hauptsächlich von Aristoteles erzählen läßt *). Was soll denn dazu berechtigen, über Xenophon und Platon wegzugehen und dem Aristoteles, wenigstens als dem sichersten Bürgen, die Hand zu reichen? Es werden uns dafür keine genügenden Gründe angegeben. Wenn man von ihm eingestehen muß, daß er wohl zu wenig dem Sokrates könne zugeschrieben haben, weil er nicht mehr alles sicher zu bestimmen wisse, oder weil er nicht mehr mitzutheilen für gut

*) Lasaulx S. 27 rc. Schleiermacher S. 303. Brandis, Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie Bd 2, Abth. 1, S. 23 rc. Ritter, Geschichte der Philosophie Th. 2, S. 44.

finde, so muß dies doch wohl auch den Vorzug in Frage stellen, als ob er sicher unterscheidende Kennzeichen für das Sokratische und das Platonische darbiete. Denn entweder konnte ihn bei dieser Unterscheidung nur subjectives Ermessen leiten, oder doch wieder das Zeugniß des Platon. Aristoteles konnte den Sokrates eben doch nur aus größerer Entfernung und nur durch das Auge der ursprünglichen Sokratiker hindurch sehen, und hauptsächlich ist klar, daß bei Aristoteles sich das Philosophiren bereits von der ihm durch Sokrates gegebenen Richtung entfernt hatte, so daß die Gefahr nahe lag, ihm vielleicht nun einen moderneren Standpunct unterzuschieben, als er in der That eingenommen hatte, gewiß aber ihn mit einem Maaßstab zu messen, welcher ihm fremd war und wobei ein Theil dessen, was Sokrates gewesen, ganz fallen gelassen wurde, während ein anderer eine einseitige Erhebung erfuhr. So wenig wir die Zeugnisse des A's über Sokrates ganz unbeachtet gelassen sehen möchten und uns vorbehalten an dem betreffenden Ort von ihnen Gebrauch zu machen, so ist doch sehr zu zweifeln, ob er gerade bei dem Suchen nach dem Mittelpuncte des sokratischen Philosophirens in erster Linie als Führer gebraucht werden könne. A. hat offenbar schon ganz den jetzt gebräuchlichen Begriff des Philosophirens oder bildet vielmehr dessen Ausgangspunct, und konnte deswegen unbewußt auch an Sokrates dasjenige allem Andern voranstellen, was am meisten in die aristotelischen Vorstellungen paßte.

Wollen wir einem solchen Abwege ausweichen, indem wir zu allererst darnach fragen, wie sich denn Sokrates selbst über das Philosophiren ausgesprochen habe, so werden wir doch uns hauptsächlich an die Berichte des Platon gewiesen sehen. Denn wenn wir Xenophon hierbei nicht voranstellen, so folgen wir nur einer ziemlich allgemein und unwidersprochen bestehenden Annahme. Ging Aristoteles auf der einen Seite wohl zu weit, den Sokrates nur als speculativen Denker in's Auge zu fassen, so stand er vor Xenophon's Blick hauptsächlich nur als der praktische Weise, der gelegentlich auch dialektische Kunst übte. Ein

Geist, wie der Platon's, war mehr dazu angethan in die Tiefe seines großen Lehrers zu schauen und ihn im innersten Mittelpuncte aufzufassen. Wenn er dabei mit seinem eignen Begriff des Philosophirens abwich von dem seines Meisters, wenigstens das Philosophiren schon in andrer Weise übt, so ist uns dies eine weitere Bürgschaft, daß er diesen seinen Meister nicht untreu dargestellt habe. — Wir wollen nicht wagen uns auf die Darstellung im Protagoras zu berufen, wenn auch dieser eines der frühesten Gespräche Platon's seyn sollte, mit dem er noch ganz auf dem Boden der Sokratik stand *), weil doch gerade der Protagoras zu reichlich mit Ironie getränkt ist. Wir wollen auch nicht die mit platonischem Ernste angestellte ausführliche Untersuchung über das Wesen des Philosophen im 6. Buch der Republik in erster Reihe anführen, obgleich hier Platon recht eigentlich seinen Lehrer in's Ideal erhebt, weil man uns einwerfen kann, daß dieses Ideal doch zu erhaben über der geschichtlichen Wirklichkeit stehe. Aber es giebt noch andere gewiß unverfängliche Zeugnisse, welche keinem Zweifel an ihrem sokratischen Geiste ausgesetzt sind. Mag z. B auch in dem Phädon noch so viel dem Platon Eigenthümliches und zwar gerade im Unterschiede von Sokrates vorkommen, so scheint doch gerade die unvergleichlich schöne Vorhalle, mit welcher dieses Gespräch geschmückt ist, sich genau abzuheben von dem übrigen Inhalt und eine Scene, der geschichtlichen Wirklichkeit entnommen, zu seyn **). Hier nun sagt Sokrates, daß die Philosophirenden auf nichts Andres ihr Augenmerk richten, als auf das Sterben und Todtseyn (p. 64), und erklärt dieses Paradoxon später noch deutlicher so, der Philosoph unterscheide sich dadurch von den übrigen Menschen, daß er die Seele soviel als möglich von der Gemeinschaft des Leibes löse (p. 65), und unter diesem Leibe ver-

*) Schwegler: Geschichte der griechischen Philosophie, herausgegeben von Dr. C. Köstlin. Tübingen, 1859. S. 110.

**) Damit stimmt auch Steinhart überein in seiner Einleitung zum Phädon. S. 395.

steht er das Substrat aller sinnlichen Triebe und Begierden (p 64. d.).

Schon aus diesem erhellt wenigstens unwidersprechlich, daß weder in der Aufstellung gewisser Sätze noch in einer gewissen Uebung des Denkens sich für Sokrates der Begriff des Philosophirens erschöpft, sondern daß er in einer eigenthümlichen Haltung der ganzen Persönlichkeit besteht, daß er eine sittliche Aufgabe in sich einschließt. Wie Lasaulx mit Hinweisung auf Themistius berichtet: die Ideen der Philosophie und der Tugend waren bei ihm völlig verschmolzen: Philosophiren, sagte er, ist nichts andres als der Tugend gemäß werkthätig leben (S. 40), das sey festzuhalten. Wir können nicht so Einzelnes herausnehmen und sprechen: Das war Sokrates als Philosoph, das andere war er als Mann des Umgangs, als gebildeter Athenienser ꝛc. So hätten wir disjecta membra poëtae, aber gerade damit den Sokrates nicht. Wenn irgend einmal in der Geschichte, so ist bei ihm die Philosophie und der Philosophirende nicht zu trennen. Seine Philosophie, das war er, und er war seine Philosophie. Wie Platon den Laches auf eine wahrhaft kindliche Weise sich freuen läßt, daß er in Sokrates den Mann gefunden habe, von dem er am liebsten lerne, weil er in ächt dorischer Weise die schönste Harmonie, die allein eine griechische zu heißen verdiene, darstelle, den Einklang der Worte und Werke *), mit solchem Auge müssen auch wir bemüht seyn ihn aufzufassen. „Er steht vor uns als eine von jenen großen plastischen Naturen durch und durch aus Einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, — als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Sie sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbstständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben seyn wollen und sind ihm getreu gewesen" **). Sokrates war dies, das höchste plastische Individuum, noch mehr als selbst

*) S. Plat. Lach. p. 188. d.

**) Hegel, W. Bd. 14. S. 54.

Perikles, mit dem ihn Hegel in Parallele setzt; denn Perikles war der Staatsmann, Sokrates aber der Mensch aus Einem Gusse, der Mensch als Philosoph, der Mensch auf der Stufe und in der Würde des Philosophirens. So nur läßt sich begreifen, wie er diese „große Gestalt", wie er „nicht nur die höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie — die interessanteste in der Philosophie des Alterthums, — sondern die welthistorische Person" gewesen *) Hat man doch schon früher nicht unwahrscheinlich gemacht, daß selbst der Name der Philosophie nicht wie die gemeine Annahme will **) von Pythagoras, sondern von Sokrates aufgebracht worden ***), und wenn diese Annahme auch nicht richtig seyn sollte, wenn auch der Name vorher schon da war, so hat doch ganz gewiß er erst den Begriff hinzugethan.

Sträuben wir uns also dagegen, daß das sokratische Philosophiren in einer einzelnen geistigen Fertigkeit, wie die dialektische ist, aufgehe, auf ein Wissen sich beschränke, und wäre es auch die Idee des Wissens selbst; müssen wir darauf bestehen, daß auch die Gemüthsstimmung und die Willensbestimmung mit hereingezogen werde, so kann dies doch nur geschehen in der Einheit des Denkens. D. h. es muß nicht nur ebenso entschieden behauptet werden, daß das Wissen oder, wie wir lieber sagen, das Denken seinerseits nicht ausgeschlossen werde von dem, was den Sokrates zum Philosophen und zwar zu diesem Philosophen machte, sondern daß auch dieses Denken, daß der Gedanke die Einheit für das ganze philosophische Bewegen des Sokrates hergebe, daß es sich zu allen übrigen Aeußerungen desselben verhalte, wie der Name zur Person, wie das Wort zur Handlung oder noch besser, wie die Seele zu allen einzelnen Theilen des Körpers und dessen Lebensbewegungen. Darin eben

---

*) Hegel a. a. O. S. 42. vergl. S. 57.

**) Diog. Laert. prooem. 8. Cic. qu. Tusc. 5, 3.

***) Meiners, Gesch. der Wissensch. in Griechenland u. Rom. Bd. 1. S. 119.

unterschied er sich von jenen frühen jonischen Denkern, daß sein Denken sich auf sein Leben bezog, und sein Leben die belebte Darstellung seines Denkens war. Es versteht sich zwar von selbst, daß eigentlich nur der den Namen des Menschen verdient, bei dessen Bewegen ein Denken zu Grund liegt; es war dies insonderheit ganz gewiß auch bei dem Leben jener vorsokratischen Weisen der Fall und sie würden ohne dies der ihnen zugestandenen Würde nicht theilhaftig geworden seyn; aber darin bestand das Epochemachende des sokratischen Denkens, nicht nur wie dieses Denken selbst beschaffen war, sondern wie es seinem Leben zu Grunde lag. Wir müssen also zunächst auf dieses Denken des Sokrates näher eingehen und dort den Einheitspunct des Philosophen suchen. Dies mag auf den ersten Anblick leichter erscheinen, als es bei näherem Herantreten sich zeigt. Wir stoßen auf förmliche Antinomieen, die eine Vermittlung erheischen. Versuchen wir es Stufe um Stufe der Aufklärung näher zu rücken.

1) Es ist vor Allem zu verneinen, daß das Denken, das seinem ganzen Benehmen, seiner Lebenshaltung zu Grunde lag, so ein Collectaneum von Lebensregeln war nach der Weise des Siraciden oder auch der *σοφοὶ* aus der griechischen Urzeit, Wohlfahrts-Maximen, die man sich aus einzelnen Erfahrungen abnimmt, und die je nach der Zahl der analogen Einzelfälle, die nach und nach unter der Einheit angesammelt werden und nach welchen die Einheit modificirt wird, zu Regeln von allgemeiner Bedeutung sich emporheben können; jene *μαγειρικὴ ἐμπειρία*, wie sie Sokrates einmal beschreibt *), welche ohne die Natur und die Quelle der Lust zu erwägen auf Uebung und Erfahrung gegründet blos das, was zu geschehen pflegt, im Gedächtniß bewahrt **). Zu einem solchen Verfahren war die Zeit, in der Sokrates lebte, gar nicht mehr angethan, dazu besaß sie nicht Unbefangenheit genug. Das sophistische Wesen, die auflösende

*) Plat. Gorg. p. 500. b.

**) Ib. p. 501.

Dialektik, von der sie beherrscht wurde, so sehr sie auch dem desperaten Verhalten eines ἀδοξάστως βιῶν rasch zuzuführen geeignet war, hatte doch für den schlichten Empirismus den Boden zerstört.

2) Sokrates übte die dialektische Kunst in ganz gleicher Weise, wie die Sophisten, ja nur noch mit einer größeren Gewandtheit als die Meister unter diesen; aber sein unversöhnlicher Gegensatz gegen sie beruhte in der verschiedenen Richtung, in welcher er sie anwendete. Von den Sophisten wurde sie geübt um alles zu beweisen, was ihnen beliebte, und ebenso um alles zu widerlegen, was ihnen nicht behagte; von Sokrates wurde sie gebraucht um zu beweisen, daß alles Bewiesene = Wissen nichts sey. Hier liegt der Grundgegensatz gegen die herrschende Philosophie seiner Zeit. Ein Gorgias konnte auffordern eine beliebige Frage vorzulegen, und erklärte sich bereit auf alles zu antworten; ihm und seinen Genossen war die Dialektik nur Ueberredungskunst *). Sokrates dagegen benutzte sie um zu beweisen, daß er und — auch Andere nichts wissen. Das Ergebniß seines dialektischen Verfahrens war ein negatives, das der Sophisten ein affirmatives. Es schien wenigstens das letztere, war aber freilich in der Wirklichkeit das Gegentheil, indem es einzig das subjective Belieben übrig lassend jeden festen Punct der Wissenschaft zerstörte. So läßt sich auch sagen, daß der Gegensatz zwischen beiden der zwischen Schein und Wahrheit gewesen. S. und die Sophisten standen sich so entgegen, daß jener das aufrichtige Bekenntniß dessen ablegte, was diese mit Schein verdeckten. Denn eben indem sie alles beweisen wollten, bewiesen sie nichts, und wenn Protagoras den Menschen zum Maaß aller Dinge machte, jeden einzelnen für sich, so huldigte er damit dem schmählichsten Subjectivismus, eigentlich Individualismus, und verwarf geradehin alle allgemeine Wahrheit (ἐκεῖν ὅτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοι-

*) Docere se profitebantur —, quemadmodum causa inferior dicendo fieri superior posset. Cic. Brut. 8.

αὐτα μεν ἐστιν ἐμοί· οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ. Plat. Theaet. p. 152).

3) „Sokrates scheint von seiner Unwissenheit so viel geredet zu haben als ein Hypochondrist von seiner eingebildeten Krankheit", sagt J. G. Hamann (W. II, S. 30) und dies war die erste Antinomie in seinem Denken. Nichtwissen und doch Wissen, daß man nicht weiß. Muß nicht da entweder jenes Nichtwissen oder dieses Wissen weichen? Wenn man nicht weiß, dann kann man ja auch nicht wissen, daß man nicht weiß. Die spätern Pyrrhoniker haben allerdings die Skepsis, zu welcher hier der Grund gelegt wurde, so weit ausgedehnt, aber Sokrates nicht, er blieb bei der Antinomie stehen. Die nächste Lösung derselben wäre wohl die Ironie, indem er insbesondere denen, welche sich auf ihr Wissen etwas einbildeten, zeigte, daß sie nichts wissen *). Allein er nahm sich selbst keineswegs aus von jenem Nichtwissen, er legte sich vielmehr den einzigen Vorzug vor andern bei, zu wissen, daß er nichts wisse **). Die Ironie dehnte sich viel weiter aus als auf den Uebermuth Einzelner, und wenn es auch der ganze Chorus der Sophisten wäre. Sie betraf ein Verhältniß des menschlichen Denkens überhaupt. „Keiner war, wie Lasaulx sagt (S. 47), tiefer in sich hinabgestiegen und hatte als letzte Frucht alles Forschens die menschliche Unwissenheit und Schwäche klarer erkannt wie er." Darum hat man gewiß nicht das Richtige getroffen mit der Meinung, jene Thesis von dem Nichtwissen sey ganz individuell gewesen, enthalte zunächst nur eine Aussage des Philosophen über seinen persönlichen Zustand und nebenbei auch über den Zustand derer, deren Wissen er zu prüfen Gelegenheit gehabt habe ***). Es ließe sich zum voraus nicht wohl begreifen, wie er immer wieder und bei verschiedenen Gelegenheiten auf diesen Satz von dem Nichtwissen

*) Lasaulx S. 47.

**) Eo praestare ceteris (dicit), quod illi, quae nesciant, scire se putent, ipse, se nihil scire, id unum sciat. Cic. qu. acad. 2, 4.

***) Dr. E. Zeller, die Philosophie der Griechen. Thl. 2, 2 Aufl. S. 85.

zurückkam, wie er nicht satt daran bekommen konnte, wenn er weiter nichts wollte, als von einem augenblicklichen Zustand seiner selbst Zeugniß ablegen, die gelehrte Anmaßung einzelner zufällig in seine Nähe kommender Individuen demüthigen. War es wirklich nur so ein individueller Zweck, den er im Auge hatte, dann gilt, was Hamann von den alten und neuen Skeptikern sagt, die sich in die Löwenhaut der sokratischen Unwissenheit einwickeln, aber durch ihre Stimme und Ohren sich verrathen. Wissen sie nichts, was braucht die Welt einen gelehrten Beweis davon? *). Aber insbesondere die Hauptstelle in der Apologie widerstrebt entschieden dieser Deutung. Denn dort sagt Sokrates (p. 22 b. etc.), daß er aus Anlaß des delphischen Ausspruchs umhergegangen sey und zwar nicht blos bei diesen und jenen, sondern bei den einzelnen Classen der Menschen, um zu sehen, ob keine darunter sey, welche den Ruhm der Weisheit verdiene. Also er schlägt das Verfahren ein, welches nothwendig war, um ein allgemeines Urtheil zu gewinnen und sein letzter Schluß aus dem Spruch des delphischen Gottes, daß er der weiseste sey, geht darum auch dahin, daß die menschliche Weisheit nichts werth sey **). Aber wenn dem so war, da wäre es ja wohl richtiger gesprochen, wenn man je davon reden wollte, sein Hauptverdienst als Philosoph sey gewesen, daß er die Idee der menschlichen Unwissenheit gefunden, nicht aber die Idee des Wissens; es müßten denn jene beiden eins seyn und sich nur wie Kehrseite und Vorderseite einer und derselben Gestalt verhalten, was dann auch der tiefere Sinn seiner Ironie wäre. Was auf der einen Seite sich so hoch dünkt, darf man nur umdrehen, um es in seiner Niedrigkeit zu erkennen. Wir werden ja wohl weiter unten diesem Verhältniß näher treten können. Aber

4) wenn wir auch diese erste Antinomie zu übersteigen vermögen, so erscheint hinter ihr alsbald eine zweite. Man berich-

*) A. a. O. S. 35.

**) Ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγη τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός. Apol. p. 23.

tet uns nehmlich, Sokrates habe die Tugend als Wissen dargestellt. Dies bildet nicht nur einen Gegensatz zu dem Nichtwissen, das wir so eben als seine Thesis kennen gelernt haben, sondern es wird sich wohl auch zeigen lassen, daß ganz entschiedene Aussprüche vorliegen, welche der Identificirung von Wissen und Tugend widersprechen. Was das Erste anbelangt, so würde, wenn der Satz vom Nichtwissen aufrecht erhalten werden soll, folgen, daß, sofern es kein Wissen giebt und die Tugend ein Wissen seyn sollte, es auch keine Tugend gebe. Der theoretische Skepticismus, den wir vorhin kennen gelernt haben, würde sich zu einem ethischen fortsetzen. Dreht man aber den Schluß um, wie er denn sicher nach dem ganzen Charakter des Sokrates und nach dem einstimmigen Zeugniß über seine Lehre umgedreht werden muß, daß Sokrates das Wesen der Tugend keineswegs habe in Frage stellen, sondern vielmehr auf's festeste habe behaupten wollen: es giebt eine Tugend, so kann entweder das Wissen nicht die Tugend seyn, oder jener Satz vom Nichtwissen kommt in die augenscheinlichste Gefahr. Geht man also daran, dem hier vorliegenden Widerspruch näher auf den Grund zu sehen, so darf vorerst nicht unbeachtet bleiben, daß wir es hier aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr blos mit einer Antinomie in den Aussprüchen des S., sondern wenigstens auch mit einer Verwirrung unter den Berichterstattern zu thun haben. Es macht einen bedeutenden Unterschied, ob gesagt wird: das Wissen ist die Tugend, oder: die Tugend ist ein Wissen. Nach manchen Berichten muß man annehmen, daß S. das Erstere gelehrt habe, und es ist besonders Aristoteles, auf dessen Zeugniß man sich hierbei beruft *). Allein eben dieser Aristoteles bringt uns dann doch wieder auf den richtigern Weg durch die Kritik dessen, was er als sokratische Lehre vorgetragen hat, namentlich wenn er sagt: Sokrates meinte, daß alle Tugenden Denkacte (λόγυς) seyen, wir aber, daß sie mit Denken verbunden

*) Brandis a. a. O. S. 37. Zeller a. a. O. S 97. Schwegler a. a. O. S. 110.

seyen (μετὰ λόγυ) *). Es dürfte sich fragen, ob dies letztere nicht wirklich auch die Ansicht des Sokrates war, wenn auch nicht in dem aristotelischen Sinne des μετὰ λόγυ, doch auch nicht in der, wie es scheint, weit mehr platonischen als sokratischen Vorstellung, daß das Wissen die Tugend sey. Rücken wir der Sache etwas näher. An und für sich ist es schon schwer zu glauben, daß ein so durch und durch praktischer Mann, der in seiner Selbstbildung wie in der Bildung derer, mit welchen er umging, eine harmonische Einheit zum Ziele setzte, sich in seiner Speculation zu einem so abstracten Theoretisiren sollte verstiegen haben. Man bringt hiermit einen Widerspruch herein, der nicht nur auf einzelne antinomische Sätze sich beschränkt, sondern der die ganze Einheit einer Erscheinung, wie die des Sokrates war, zu zerspalten droht. Sehen wir die einzelnen Zeugnisse für die Behauptung an, so kann sie uns auch keineswegs als gesichert vorkommen. Die beiden Stellen aus Xenophon, die hauptsächlich beweisend seyn sollen, sind Mem. 3, 8 und 4, 6. Was sagt aber hier Sokrates? In der ersten dieser Stellen wird erzählt, er habe Weisheit und Selbstbeherrschung (σοφίαν καὶ σωφροσύνην) nicht unterschieden, sondern dem, der das Gute kenne und gebrauche, beides zugeschrieben. Denen, die ihn weiter fragten, ob er diejenigen, welche zwar wissen, was man thun müsse, aber das Gegentheil wirklich thun, für weise und ihrer selbst mächtig halten würde, entgegnete er: nicht in höherem Grade als die Unweisen und Zügellosen. Denn jeder werde von dem Möglichen das auswählen, was er als das ihm Nützlichste ansehe. Jede andere Tugend erklärte er so für Weisheit, denn alles, was als Tugend gethan werde, sey schön und gut, und diejenigen, welche dieses kennen, werden kein anderes statt seiner wählen, und diejenigen, welche es nicht wissen, können es nicht thun, sondern selbst wenn sie es versuchen, fehlen sie dabei. Also kurz: Das Thun des Guten nicht ohne ein Kennen und Wissen desselben. In der zweiten Stelle aber, wo Xenophon

*) Eth. nicom. 6, 13, 28.

erzählen will, wie S. seine Bekannten in der Dialektik übte, führt er weiter aus, wie ohne Wissen das Fallen und zu Falle gebracht werden nicht zu vermeiden sey, und wie sich keine Tugend denken lasse ohne richtige Einsicht. Ist aber dies alles dasselbe, als ob er die Tugend hätte im Wissen bestehen lassen? Die Hauptstellen bei Aristoteles sind außer der oben schon aus der Nikom. Ethik angeführten noch Magn. mor. 1, 1, wo aber sonderbarer Weise gefolgert wird, daß, weil dem S. die Tugenden ἐπιστῆμαι seyen, er den unvernünftigen Theil der Seele beseitige, und Platon wird dagegen hervorgehoben, daß er in der Seele ein Vernünftiges und ein Unvernünftiges annehme, und jedem von beiden die ihm eigenthümlichen Tugenden zutheile. In der Eudem. Ethik (1, 5) heißt es ebenso: S. glaubte, daß alle Tugenden ἐπιστῆμαι seyen, so daß ihm zusammenfiel, die Gerechtigkeit wissen und gerecht seyn. Das letztere ist nun offenbar die Folgerung des A., aber es dürfte sich eben fragen, ob A. mit dieser Folgerung nicht zu weit geht. Es wird wohl nicht zu bezweifeln seyn, daß

a) S. gelehrt habe, es gebe keine Tugend ohne Wissen, z. B. die Tapferkeit ohne Wissen sey keine, denn sonst wären am Ende die wilden Thiere tapferer als einsichtsvolle Männer *). Der klare Vorsatz wird zur Selbstbestimmung erfordert, und nur wo Selbstbestimmung ist, da ist sittliches Handeln, ethische Eigenschaft; dies ist nicht nur eine Erwägung, wie sie etwa Sokrates anstellen konnte, sondern wie sie auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, und schon Eustatius sucht auf diese Weise den Sokrates mit dem Aristoteles zu versöhnen **). Aber neben diesem allge-

---

*) Plat Laches p. 19. e. etc. Ἐγὼ δὲ ἀνδρείας μὲν καὶ προμηθείας πάνυ τισὶν ὀλίγοις οἶμαι μετεῖναι· θρασύτητος δὲ καὶ τόλμης καὶ τοῦ ἀφόβου μετὰ ἀπρομηθείας πάνυ πολλοῖς καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ παίδων καὶ θηρίων. p. 197. b.

**) Διὰ τοῦτο καὶ φρονήσεις καὶ ἐπιστήμας ταύτας ἁπάσας (sc. τὰς ἀρετὰς) ὠνόμαζεν ἐκ τοῦ κρείττονος τῆς ψυχῆς μορίου καὶ ὑπερέχοντος κοινῶς αὐταῖς τὴν κλῆσιν τιθέμενος· ἐπεὶ καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ αἱ λογικαὶ πάρεισι δυνάμεις, καὶ ἄλογοι, ἀλλ' οὐ λογικόν τε καὶ ἄλογον αὐτὸν ὠνομάζομεν, ἀλλ' ἁπλῶς λογικόν. Vergl. Zell zu A. Eth. nicom. p. 248.

meinen Grund konnte allerdings, wie mehrere unter den Neueren erwähnen, noch die besondere Wahrnehmung in seiner Zeit, jedoch nur mit secundärer Bedeutung hergehen, daß die herkömmliche, auf Autorität und Gewöhnung ruhende Rechtschaffenheit der Skepsis nicht standhalte (Zeller), oder wie Neander*) es positiv ausdrückt: er mußte dem Sittlichen eine sichere feste Grundlage zu geben suchen in der Wissenschaft im Kampfe mit den Sophisten, welche alles nur in ein willkürliches Meinen verwandelten. Dabei läßt sich auch ganz gut

b) zugeben, daß S. annehme: wer das Gute weiß, wird nie das Gegentheil wollen. Man begegnet hier einem Mangel der sokratischen Psychologie, die noch nicht scharf genug jene „verdammte Kluft zwischen Ideen und Empfindungen" erkannte, die noch nicht den tiefern Einblick in den Dualismus gethan hatte, wie ihn Paulus schildert (Röm. 7, 15—25): ich weiß nicht, was ich thue, denn ich thue nicht, das ich will, sondern das ich hasse, das thue ich. So diene ich nun mit dem Gemüthe (νοΐ) dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünden. — S. sah ganz klar, welchen Beitrag richtige Erkenntniß für ein richtiges Wollen liefere, aber nicht ebenso erkannte er den Einfluß, den ein richtiges Wollen auf die richtige Erkenntniß übt, obschon es auch nicht ganz an Anklängen des letztern fehlt, wenn z. B. gesagt wird, daß nur dem, der sich selbst beherrsche, vergönnt sey das Beste in den Dingen zu erforschen (τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων. Xenoph. Mem. IV, 5, 11). Was aber bringen wir mit zu unserm Forschen? Das ist die Hauptsache. Der Mensch denkt nicht voraussetzungslos, und die Voraussetzung unsers Denkens entscheidet über das Ziel desselben, so daß es dem Schlußverfahren nicht im Geringsten an Bündigkeit fehlen kann, und doch das Ergebniß ein falsches ist. Unsere Gesinnung, die allgemeine Maxime unsres Wollens ist der Hintergrund, das πρῶτον κινοῦν unsers Erkennens, und es ist klar,

*) Christl. Zeitschr. f. Wissensch. Apr. 1850. S. 118

daß wenn der Vorsatz zum Erkennen nicht der richtige ist, auch unmöglich das Ergebniß ein richtiges werden kann. Es wird sich bald zeigen, wie bedeutend diese Einsicht für die Befestigung des sokratischen Standpuncts hätte seyn müssen. — Allein wenn auch diese beiden Puncte in der Denkweise des Sokrates willig zugegeben werden, so ist doch weder mit einem derselben noch mit beiden zusammen festgestellt, S. habe gelehrt, das Wissen sey die Tugend. Kam dieser Gedanke je in der griechischen Philosophie vor, so ist er eher das Eigenthum Platon's als des Sokrates; freilich dann auch bei jenem erstern in ganz eigenthümlicher Gestalt, sofern bei Platon sich die Form des wahren Wissens von dem Gegenstand nicht trennen läßt, auf das ὄντως ὄν gerichtet ist und seiner Form nach in einem Schauen der Ideen besteht und zwar einem Schauen, das mit einem Leben in ihnen identisch ist. Indessen auch schon bei S. finden sich

c) die deutlichsten Aussprüche, daß der Gegenstand für die Werthgebung des Wissens keineswegs gleichgültig sey, wenn gleich die Vermittlung von Form und Materie noch nicht so vollzogen war, wie sie es bei seinem Schüler wurde. Es wird auch bei S. das Wissen keineswegs so in Bausch und Bogen für das Höchste erklärt, sondern es kommt sehr darauf an, was man weiß und nicht weiß. Das Nichtwissen des Besten ist ein Uebel *). Nur den, der das Schöne und Gute kennt um es anzuwenden und das Unsittliche um sich davor zu hüten, hält Sokrates für weise **). Wollte irgend jemand irgendeinmal im Ernste behaupten, daß S. um den Inhalt des Wissens unbekümmert gewesen, daß kein sittliches Interesse bei seinem Forschen ihn geleitet habe, er hätte so sehr den ganzen Chorus derer gegen sich, welche je über Sokrates auch nur mit einiger historischer Berechtigung erzählt haben, daß es kaum noch nöthig seyn wird, darü-

*) Plat. Alcib. II. p. 143 e. *Κακὸν ἄρα — ἐστὶν ἡ τῦ βελτίστυ ἄγνοια καὶ τὸ ἀγνοεῖν τὸ βέλτιστον.*

**) Xen. Mem. III, 9, 4. *Τὸν τά μὲν καλὰ καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τὸν τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν.*

der einzelne Stellen anzuführen. Selbst Platon hat bei all der Höhe, auf die er das Wissen erhob, ein solches Interesse nie verleugnet. Wir wollen nur beispielsweise an den Euthydemus erinnern, wo sich dies so deutlich ausspricht, und wo er nur nach einem Wissen gestrebt haben will, bei welchem das Hervorbringen und die Einsicht vereint sind, wie man das, was es hervorbringt, gebrauchen müsse (p. 289), und darin näher nur das Wissen erkennt, durch welches wir Andre zu Guten machen (p. 292 d.). Zuversichtlich als sokratisch können wir also wohl die Sätze annehmen: nicht das Wissen macht das, was man weiß, gut, sondern nur das Gute muß man wissen, und nur das, daß man das Beste weiß, macht das Wissen zu einem Gute. So ergiebt sich dann auch von selbst, wie die Frage entstehen mußte: auf welchem Wege gelangt man denn zu dem Guten, welches gewußt werden soll? Wie, fragt dort Menon in dem trefflichen Gespräche gewiß ganz berechtigt (Men. p. 80 d.), wie wirst du das suchen, von dem du gar nicht weißt, was (daß?) es ist? Wie kannst du den Vorsatz fassen etwas zu suchen, das zu dem gehört, was du nicht weißt? Oder wenn du wirklich darauf triffst, wie wirst du wissen, daß es das ist, was du nicht gewußt hast? Und Sokrates wiederholt den Gedanken noch bündiger: es ist dem Menschen nicht möglich zu suchen, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Denn was er weiß, wird er ja wohl nicht suchen; er weiß es und es bedarf dafür keines Suchens. Aber auch nicht, was er nicht weiß, denn er weiß auch nicht, was er suchen soll. So kommt

d) noch das Bedeutendste in der sokratischen Denkweise hinzu, daß mehr als einmal in den platonischen Gesprächen von S. wiederholt wird, die Tugend könne nicht gelehrt werden. Wir vermögen zwar nicht die Stelle im Protagoras (p. 319) hierher zu ziehen, wo S. gegenüber von diesem Sophisten, der sich anheischig macht die politische Kunst zu lehren und gute Bürger zu bilden *), erklärt, das könne ja gar kein Gegenstand

*) *Δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας.*

des Lehrens und Lernens seyn *), denn für alles Andere gebe es eigne Lehrmeister und Sachverständige, welche in den die einzelnen Einrichtungen betreffenden Dingen zu Rathe gezogen werden, aber in politischen Dingen, da wollte jeder, der auch eine andre Kunst treibe, jeder „Gevatter Schneider und Handschuhmacher" darein reden, und selbst einem Perikles gelinge es nicht, in der politischen Tugend Andre zu unterrichten. In dieser Rede ist die Ironie ganz offenbar, die darauf ausgeht, indem sie den übermüthigen Sophisten schlägt, zugleich das demokratische Unwesen der Athener mit dem schärfsten Spotte zu geißeln. Wohin du willst, sagt er ihm, da kommen Andere schon her, was du als den höchsten Gegenstand deiner Lehre erklärst, das bringen unsre Mitbürger schon mit. Deswegen kann sich auch das Gespräch und die einzelnen Rollen in ihm auf eine so merkwürdige Weise wenden, indem Sokrates davon ausgeht und zwar im Widerspruch mit den Sophisten, die Tugenden können nicht gelehrt werden, und am Schluß dabei anlangt, sie alle auf ἐπιστήμη zurückzuführen, während nun Protagoras, welcher anfangs behauptet hatte, die Tugenden können gelehrt werden, doch dagegen streitet, daß sie ἐπιστήμη sey (p. 361). Es ist darum zu verwundern, daß sich z. B. Schwegler auf dieses Gespräch, „eines der frühesten, das noch ganz auf dem Boden der Sokratik stehe", beruft, um zu beweisen, daß die Tugend lehrbar sey. Kann man bei der durch und durch ironischen Haltung desselben etwas Positives über Sokrates Ansicht daraus entnehmen, wäre es denn nicht höchstens dies, daß ein scharfer Unterschied zu machen ist zwischen Lehrbarkeit und ἐπιστήμη? — Aber es findet sich noch eine andere höchst merkwürdige Stelle, die eine solche ironische Deutung wohl nicht zuläßt, am Schlusse des Menon, wo Sokrates als das Ergebniß des ganzen Gesprächs zusammenfaßt, daß die Tugend weder angeboren sey, noch gelehrt, sondern durch ein göttliches Loos verliehen werde (εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ

*) Ὅθεν δὲ αὐτὸ ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι μηδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρασκευαστικὸν ἀνθρώποις δίκαιός εἰμι εἰπεῖν.

τῷ λόγῳ τέτῳ καλῶς ἐζητήσαμέν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἂν εἴη ὄτε φύσει ὄτε διδακτὸν, ἀλλὰ θεία μοίρα παραγιγνομένη ἄνευ νῦ). Hier liegt jedenfalls der genaueste Gegensatz vor dagegen, daß die ἐπιστήμη das Höchste sey, oder daß, wenn die Tugend das Höchste, sie durch Lehren gewonnen werde. Daß wir aber hier einen sokratischen Gedanken, jedenfalls den Gedanken in vollkommen sokratischer Wendung vor uns haben, dafür spricht schon dies, daß er so mit der platonischen Lehre, wie sie in andern Dialogen gegeben wird, — wir wollen von einem Timäus nicht sprechen, aber schon im Phädrus — nicht recht harmoniren will. Hier wird man durch die Tugend in ein Gebiet geleitet, jedenfalls unabhängig von dem Wissen; sie wird hinsichtlich ihres Ursprungs unabhängig gemacht von dem menschlichen Denken. Es wird geleugnet, daß sie so eine Sache menschlicher Erfindung und Uebertragung durch Lehrer sey, wie die übrigen Künste. Sie wird ausgesondert aus der Reihe der dädalischen Fertigkeiten, und es dürfte damit auch ein Licht auf den Protagoras geworfen werden, dessen Ironie sich doch nicht in der Verspottung des Sophisten aufzehrt. Aber wie löst sich nun der Gegensatz zwischen Nichtwissen und doch Wissen daß man nicht wisse, zwischen dem, daß das Wissen nicht das höchste Gut, sondern daß die Tugend es sey, aber daß das Höchste doch nicht ohne ein Wissen sey, daß die Tugend mit einem Wissen sich verbinde, aber doch nicht aus dem Wissen entspringe? Es unterscheidet sich dieses Verfahren, das nur darauf ausgeht, die Gränze für ein bestimmtes Wissen oder auch für das Wissen überhaupt zu erkennen, von der unbedingten Skepsis, die von Negation zu Negation fortschreitet, bis es am Ende nichts mehr zu negiren giebt und das Denken ohnmächtig niedersinkt. Jenes erstere, das unzweifelhaft dem Sokrates eigen ist, trägt dann den Namen der Kritik. Die Lösung aber wird sich erst finden, wenn wir

5) noch ein weiteres Moment in der Denkweise des Sokrates hinzufügen, jene Begabung des menschlichen Geistes durch eine Gottesmacht *). Keineswegs stützt sich nehmlich der Angel-

*) S. Xenophon's Memor. I, 1, 9.

punct der sokratischen Denkweise auf so gelegentliche platonische Ausführungen, wie die im Protagoras oder selbst in dem noch nicht genug in seiner Bedeutung für das sokratische Philosophiren gewürdigten Menon.. Es ist die übereinstimmende Lehre des Xenophon und Platon, daß Sokrates sich auf ein δαιμόνιον als seinen Führer berufen habe. Es bedarf darüber keiner nähern Anführung einzelner Stellen, die auch von dem neusten Biographen des Sokrates mit so treffender Auswahl angegeben sind *), daß sich wohl kaum etwas hinzufügen ließe. Namentlich ist es derjenige platonische Dialog, welcher anerkannterma-ßen am meisten geschichtliche Unterlage hat, die Apologie, in welchem dieser Gedanke des Sokrates näher erörtert wird. Freilich ist das psychische Phänomen zunächst ganz individuell, und Lasaulx macht auch mit Beziehung auf die Stelle in der Republik darauf aufmerksam, („ob auch schon einem Andern vor mir, weiß ich nicht"); allein zusammengenommen eben mit solchen Ausführungen, wie die im Menon, wird doch die Sache zu einem allgemeinen Princip erhoben, selbst wenn die Form, in der sie gerade bei Sokrates zum Vorschein kam, ihr Individuelles behalten sollte. Wir können darum unserm Biographen nur vollkommen zustimmen, wenn er wenigstens mit einigen geistvollen Andeutungen (S. 22) jene individuelle Erscheinung zu einer allgemeinen zu erweitern bemüht ist. Wir müssen auch darin auf seine Seite treten, wenn er meint, nur psychologisch sey der Sache beizukommen, und zwar mit einer objectiven Psychologie, mit der allein die Religionen und Mythologien der Völker und alle großen Thatsachen im Leben der Menschheit zu begreifen sind (S. 20). Verstehen wir dies recht, so wäre eine solche objective Psychologie derjenigen entgegengesetzt, welche J. G. Hamann mit vortrefflichem Spotte heimsucht, einer Psychologie **), die nicht früher beruhigt ist, als bis sie eine solche Erscheinung nicht etwa erklärt, aufgehellt, sondern wegerklärt hat, die nur

*) Lasaulx a. a. O. S. 18.

**) W. II, S. 39.

darüber streitet, ob dieser Dämon „eine herrschende Leidenschaft des Sokrates, oder ob er ein Fund seiner Staatslist, ob er ein Engel oder Kobold, eine hervorragende Idee seiner Einbildungskraft, oder ein erschlichener und willkürlich angenommener Begriff einer mathematischen Unwissenheit; ob dieser Dämon nicht vielleicht eine Quecksilberröhre, oder den Maschinen ähnlicher gewesen, welchen die Bradley's und Leuwenhök's ihre Offenbarungen zu verdanken haben; ob man ihn mit dem wahrsagenden Gefühl eines nüchternen Blinden oder mit der Gabe, aus Leichdornen und Narben übelgeheilter Wunden die Revolutionen des Wolkenhimmels vorher zu wissen, am bequemsten vergleichen kann." Daß alle diese Erklärungen, — man sollte es kaum glauben, — mehr oder weniger wirklich ihre Vertreter gefunden haben, das sehen wir in einer jedenfalls interessanten Zusammenstellung bei Zeller (a. a. O. S. 62 ff.), welche die Namen ihrer Urheber von Neuem verewigt. Es sind das allerdings Erklärungen sehr subjectiver Art, und sie können nur dazu dienen, die ganze Persönlichkeit und mit ihr die Philosophie des Sokrates zu einem siebenfach verschlossenen Geheimniß zu machen. Wir wollen darum jenen Warnungen von älterm und neuerm Datum pünktlich folgend die Reihe der heitern Erklärungsversuche nicht um einen vermehren. Wir möchten gerade deshalb das Dämonion auch nicht für die Stimme des individuellen Tactes erklären*); denn was haben wir damit gethan? Doch wohl nicht das uns vorliegende Phänomen erklärt, sondern abermals nur, wie schon so viele vor uns, die sokratische Sprache in eine uns geläufigere übersetzt, aber zugleich den bestimmtern und darum klarern Ausdruck in einen unbestimmtern, abstractern und darum dunklern verwandelt. Gestehen wir aber dem Manne, der sein ganzes Leben auf Selbsterkenntniß verwendete, nur wenigstens so viel zu, daß wir uns nicht zutrauen, ihm in solcher Weise zu Hülfe kommen zu müssen, indem wir ihm seine Angaben umdeuten und voraussetzen, er habe auch einen hellen Punct

*) Zeller a. a. O. S. 60.

in seiner Seele für einen dunkeln und einen dunkeln für einen hellen genommen. Wäre dies wirklich der Fall, so dürften wenigstens wir uns jetzt nicht in der Lage befinden, ihm sein Bewußtseyn mit irgend einer Sicherheit zu corrigiren. — Wenn Sokrates auch nicht geradezu das Dämonion als allgemeines Princip zu bezeichnen wagt, so fehlt es doch keineswegs an Hinweisungen auf das allgemeine Princip, das bei ihm die Form des Dämonion habe, während es sich bei andern auch in andern Formen geltend machen könne. Er sagt z. B., daß ihm sein Beruf von dem Gotte angewiesen, durch Weissagungen, Träume und auf jegliche Weise, auf welche die göttliche Fügung einen Menschen sonst etwas thun heißt (ᾧπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν) *). Die Stelle ist bemerkenswerth nicht blos darum, weil auch hier der beliebte Ausdruck der θεία μοῖρα vorkommt, sondern namentlich weil hier die Stimme auch in gebietender Form auftritt, von welcher S. sonst sagt, daß sie meist nur in abmahnender Weise sich vernehmen lasse. Hierher gehört ferner ein Gespräch des S. mit Euthydemus bei Xenophon, wo S. die Beweise der Fürsorge der Götter für die Menschen aufzählt und damit schließt, daß sie durch Mantik auch über das belehren, was zukünftig am besten geschehe. Als hierauf Euthydemus antwortet, S. müsse ein besonderer Liebling der Götter seyn, daß sie ihm andeuten, was er thun und nicht thun solle, so erwiedert S., daß dies keineswegs ein Privilegium für ihn sey, sondern jedem zu Theil werde, wenn er nur nicht warten wolle, bis sie sich ihm in sichtbarer Gestalt darstellen **). Vor allem aber möchte ich mich hier wieder auf eine Stelle des Menon berufen, die noch dazu fast Wort für Wort auch in der Apologie vorkommt, und sich also dadurch als geschichtlich erweist, nehmlich die, wo Sokrates an die θεομάντεις, die Dichter rc. erinnert, die gar viel Wahres sagen

*) Apol. p. 33. c.

**) Mem. IV, 3, 12—14. Ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.

und wissen nicht, was sie sagen *) und die er noch näher bezeichnet als Begeisterte, die von der Gottheit ergriffen und erfüllt sind (ἐπίπνυς ὄντας καὶ κατεχομένυς ἐκ τῦ θεῦ). Es gehört wesentlich zum richtigen Verständniß des Menon, daß man die beiden Hälften desselben klar unterscheide, und vor allem zwar die zweite, deren Aufgabe es ist, einfach nur den Ursprung des Wahren und Guten zur Anerkennung zu bringen, was an die Beantwortung der Frage geknüpft wird, ob die Tugend gelehrt werden könne. Diese Hälfte möchten wir die sokratische nennen, sofern sie den eignen Gedanken des Sokrates, wie er auch an andern Stellen, also z. B. in der Apologie, sich findet, darlegt. Aber zu dieser ist nun auch die platonische Hälfte, die erste, hinzugefügt, welche wieder die genetische Erklärung jener θεία μοῖρα in der Annahme der Anamnese findet. Daß diese Anamnese eine eigenthümlich platonische und nicht sokratische Vorstellung sey, bedarf wohl keiner näheren Erörterung, und daß sie angeregt worden durch den sokratischen Gedanken von einem dem menschlichen Geiste ursprünglich Dargebotenen, nicht von ihm Erfundenen, in ihm Zeugenden, aber nicht Erzeugten, dies eben beweist die ganze Anlage des Dialogen, dessen beide Hälften als das Eigenthum zweier verschiedener Urheber so scharf auseinander gehalten werden, aber doch nur scheinbar unabhängig von einander und nicht blos durch einen äußern Anlaß in ein und dasselbe Gespräch zusammengebunden sind, sondern vielmehr in der genausten Beziehung stehen. Jedermann wird auch erkennen, daß auf diese Weise, durch die Hinzufügung des ersten Theils zum zweiten, die ganze Richtung der sokratischen Denkweise wesentlich verändert wird. Es wird jenes ursprünglich Zeugende in ein Erzeugniß der Erinnerung umgedeutet. Freilich ist damit die Erklärung des ganzen Phänomens nicht gegeben, sondern nur zurückgeschoben, denn wir fragen billig: woher hat

---

*) Mem. p. 99. c. Οἵ χρησμωδοί τε καὶ θεομάντεις — λέγυσι μὲν ἀληθῆ καὶ πολλὰ, ἴσασι δὲ ὐδὲν, ὧν λέγυσιν. Vergl. Apol. p. 21 etc., wo nur noch die Dichter, welche dort mit den θεομάντεις verglichen werden, hinzugefügt sind.

denn die Seele jene Ideen, in deren Wiederbesitz sie mittelst der Anamnese kommt, in ihrem präexistenten Daseyn bekommen? Hier wiederholen sich denn die drei Möglichkeiten des φύσει, διδαχῇ und θείᾳ μοίρᾳ von Neuem, und Platon hat auch auf eine solche erneute Frage weiter keine andre Antwort, als: die Seele wandert mit Gott im Schauen der ewigen Ideen (Phädrus, bes. p. 325 rc.). Mag also

7) dem sokratischen Dämon die individuelle Gestaltung nicht fehlen, wie denn überhaupt, wenn es wirklich eine wahre Individualität und nicht blos Exemplare einer Gattung giebt, sich jedes allgemeine Princip individuell gestalten wird, so geht doch diese Individualisirung nicht so weit, daß sie die Natur des Allgemeinen zerstört. Vielmehr scheint gerade die genauere Selbsterkenntniß dem Sokrates diese allgemeine Natur enthüllt zu haben. Mag man auch von den Seelenzuständen des S. eine Ansicht haben, welche man will, so viel wird sich als Lehre desselben nicht in Abrede ziehen lassen: das Ursprüngliche des menschlichen Geistes, das aller Erkenntniß vorangeht und sie erst möglich macht, ist eine Synthese. In ihr wird dem Menschen gegeben, was ihn zum Menschen macht, was zu all seinen andern Erkenntnissen und Fertigkeiten den Grund legt, sie in eine Einheit zusammenschließt und dem Menschen den höhern Charakter des καλὸν κἀγαθὸν aufdrückt. Es ist das Gegebene nichts dem Menschen Fremdes, aber doch auch nicht durch ihn Erzeugtes. Man hat deswegen auch im Grunde nichts gesagt, wenn man es für „eine Entscheidung erklärt, welche die Menschen, noch nicht die Tiefe des Selbstbewußtseyns erfassend und aus der Gediegenheit der substantiellen Einheit zu dem Fürsichseyn gekommen, noch nicht innerhalb des menschlichen Seyns zu sehen die Stärke hatten" *). Freilich soll das Gegebene in das Selbstbewußtseyn eingehen, aber damit wird nimmermehr aufgehoben, daß es zunächst ein Gegebenes ist und als solches gefunden wird. S. beobachtet eine strenge Zurückhaltung und läßt sich durchaus

*) Hegel, Rechtsphilos. S. 369.

nicht näher auf das Vonwannen und Wie dieses Gegebenen ein. Wo so reiche Veranlassung zu rhetorisch-sophistischem Prunke vorlag, da bleibt er der gewissenhafte Wahrheitsfreund; wo selbst ein Platon seiner Phantasie nicht mehr Meister wird, da zeigt er die schlichte Tapferkeit des nüchternen Denkers. Das Einzige, was er standhaft festhält, besteht darin: es ist ihm gegeben und zwar nicht menschlich (μαθών), sondern göttlich, und was ihm gegeben wird, sind Formen des geistigen Menschen, menschliche Tugendformen. Offenbar fehlt hier der griechischen Sprache noch ein Wort für die Bezeichnung jenes sehr concreten Verhältnisses des Seelenlebens, wodurch einerseits das Gegebenseyn eines Inhalts bezeichnet wird, aber doch dieses Gegebenseyn nicht in der Form des Triebes, sondern mit Reflexion, mit Unterscheidung desselben als Gegebenen von jedem durch ihn Erfundenen, und wiederum nicht als eines gegebenen Fremden, sondern als das dem Menschen Eignen und darum von ihm Anzueignenden. Diese concrete Bewegung des Seelenlebens nennen wir jetzt Glauben, welcher allerdings der Wissenschaft, einer gewissen Summe unter sich logisch zusammenhängender Urtheile, nimmermehr aber, wie es von der neuern Philosophie manchmal gefaßt worden ist und noch gefaßt wird, dem Erkennen entgegengesetzt werden kann. Derjenige wenigstens, welcher den Glauben als eine Annahme ohne Erkennen faßt, hat in keinem Fall den biblischen Begriff des Glaubens, in welchem vielmehr da, wo er am vollständigsten exponirt wird, bei Paulus, sehr genau ein Erkennen und Wollen eingeschlossen wird. Wie leicht es indessen ist, dabei die rechte Fährte zu verlieren, davon giebt uns schon der Brief Jacobi ein Beispiel, welcher gegen Abirrungen und Entleerungen des Glaubens zu kämpfen Anlaß findet. Es scheint dem menschlichen Denken außerordentlich schwer zu fallen, ein solches concretes Gebilde des Seelenlebens in seinem πλήρωμα festzuhalten, ohne immer wieder auf Abstractionen zu gerathen, sey es von dem Erkennen, und damit den sogenannten blinden, oder sey es von der Willensrichtung, und damit den sogenannten todten Glauben zu erzeugen. Männer, wie Augustin

und Anselm haben gegen die erstere, alle wahrhaft praktisch Gläubige, aus deren Legion wir nur, um die Sache durch einzelne Beispiele zu verdeutlichen, Namen wie Tauler, Thomas a Kempis, Spener ꝛc. nennen, gegen die zweite geeifert. Statt zu sagen: der Glaube ist nicht ein bloßes Erkennen, wird man verführt zu urtheilen: der Glaube ist kein Erkennen; statt sich mit dem ganz richtigen Satze zu begnügen: der Glaube ist nicht blos eine bestimmte Art von Wollen, springt man bis zu der Behauptung vor: in dem Glauben ist gar kein Wollen. Hat doch sogar das berühmteste unter den neuern theologischen Systemen sich von diesem Fehlgriff nicht frei halten können. Offenbar ist es, um hier das Richtige zu treffen, nothwendig, bis zur ursprünglichen Synthese des menschlichen Geistes hineinzubringen, in welcher dann alle jene einzelnen Seelenthätigkeiten als Momente erscheinen. Sokrates war es, welcher diesen Weg einschlug und der Lösung der Aufgabe so nahe kam, als dies möglich war, ohne das Wesen des Gegebenen in einer bestimmten großen gesetzlichen Offenbarung in scharfen Umrissen vor sich zu haben. So knüpfen sich an diesen Punct auf's genauste und vermitteln sich auf's ungezwungenste

8) seine Reden über die Selbsterkenntniß, wie über das Nichtwissen. Das γνῶϑι σαυτὸν, den delphischen Spruch, der mehr oder weniger unverstanden an des Tempels Wänden prangte, Sokrates war der erste, der ihn dem Griechenvolke, ja der ihn dem Menschengeschlechte auslegte. Was in Steine gegraben war, wurde durch ihn in die Seelen geschrieben. Es war hier wieder mehr als ein blos augenblickliches Spiegelbild, ein einzelnes Pathos, eine einzelne Maxime, in welcher der Mensch sich erfassen, mit einem Wort es war auch hier nicht etwas blos Individuelles, was diese Selbsterkenntniß und die Aufforderung zu ihr bedeuten sollte. Der Mensch hatte sich vor allem zu erkennen in seiner allgemeinen Natur und zwar ebensowohl in dem, was er nicht sey, als in dem, was er sey, nicht weniger in dem, was er nicht durch sich, was ihm gegeben sey, als in dem, was er durch sich werden sollte. Die Lehre vom Nicht-

wissen lenkte allerdings zunächst ab von den Wegen der jonischen Naturphilosophen, von dem Makrokosmus des Alls auf den Mikrokosmos des denkenden Menschengeistes *). Darum hieß es von S. auch, daß er die Philosophie vom Himmel herabgerufen **). Aber er behauptete auch weiter diesen seinen verneinenden Standpunct mit einer alles um sich niederwerfenden Gewalt gegenüber den alles wissen wollenden ***) und auf alles antworten zu können ****) vorgebenden Sophisten, hiermit zugleich gegenüber der Annahme eines omnipotenten, alles aus sich gebärenden Wissens †). In dieser Beziehung nennt er sich selbst *ἄγονος τῆς σοφίας* ††). Aber er führte nur darum zur Anerkennung des Nichtwissens, damit die Quelle der ächten Weisheit, die aus sich selbst zu erzeugen er sich unfähig erkannte, aufgethan werde. Er verrichtete den Dienst seiner Mutter, einer *μαία*, an den Seelen †††) und trefflich sagt Hamann von ihm: „Der weiseste Bildhauer und Meister der griechischen Jugend, der die Stimme des Orakels für sich hatte, frug wie ein unwissendes Kind, und seine Schüler waren dadurch im Stande, wie Philosophen zu antworten, ja Sitten zu predigen ihm und sich selbst" ††††). Deswegen ist auch sein Nichtwissen nicht zu

---

*) Socrates mihi videtur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerant, avocabisse philosophiam. Cic Qu. acad. 1, 6.

**) Cic. Qu. Tusc. 5, 4.

***) Plat. Soph. p. 232. b — 234.

****) *Πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.* Plat. Gorg. p. 447. c. *Τούτε δὲ ὑμῖν αἴτιός ἐστι Γοργίας. — καὶ δὴ καὶ τοῦτο τὸ ἔθος ὑμᾶς εἴθεκεν, ἀφόβως καὶ μεγαλοπρεπῶς ἀποκρινεσθαι, ἐὰν τίς τι ἔρηται, ὥσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότας, ἅτε καὶ αὐτὸς παρέχων αὐτὸν ἐρωτᾶν τῶν Ἑλλήνων τῷ βουλομένῳ, ὅ τι ἄν τις βούληται καὶ οὐδενὶ ὅτῳ οὐκ ἀποκρινόμενος.* Plat. Mem. p. 70. b.

†) Plat. Soph. p. 229. e. — 231. *μὴ πρότερον αὐτὴν ἕξειν τῶν προςφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας τᾶς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους δόξας ἐξελὼν, καθαρὸν ἀποφήνῃ καὶ ταῦτα ἡγούμενον, ἅπερ οἶδεν, εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μή.*

††) Plat. Theaet. p. 150. c.

†††) Theaet. ib.

††††) W. Th. 1. S. 296.

verwechseln, sondern sehr genau zu unterscheiden von der Unwissenheit, welcher das Wort zu reden nichts weniger als die Ansicht eines Sokrates seyn konnte. Nein, ebenso gewiß, als er von dem zurückhielt, was der Mensch nicht wissen konnte, was er also nur zu wissen sich einbildete, ebenso gewiß als er den eiteln Hochmuth einer dünkelhaften Afterweisheit lächerlich machte, die nach etwas rang, was sie nicht erreichen, und das, wenn erreicht, ihr nichts nützen konnte, während darüber das Eine, das Noth that, versäumt wurde *); — ebenso eifrig ermahnte er und ebenso kunstfertig leitete er an zu dem des Menschen würdigen und den Menschen bildenden Denken. Er führte ihn in sich hinein, um ihn aus sich herauszubilden **); und so reihte sich an das Nichtwissen des Sokrates seine Theorie von der *ἐπιστήμη*. Hatte er den Menschen herangeführt bis zu der ursprünglichen Synthese des Geistes, so mußte das, was ihm gegeben wurde durch ein göttliches Loos, zu dem Seinigen gemacht, angeeignet werden durch das Denken. Hier ist darauf zu achten, daß offenbar die griechische *ἐπιστήμη* nicht in dem beschränkten Sinne des Wissens genommen werden darf, in welchem wir jetzt von Wissenschaft sprechen, sondern überhaupt den Standpunct des Geistes, der selbstbewußten Bewegung bezeichnet. Hatte jener dialektische Gang, der zum Wissen des Nichtwissens führte, zur Anerkennung, daß der Mensch die Weisheit nicht aus sich erzeuge, eben damit ein kritisches Ziel, so kam nun die eigentliche *ἐπιστῆμη* hinzu, die ein thetisch-praktisches

*) *Τὰς δὲ μηδὲν τῶν τοιούτων οἰομένας εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης δαιμονᾶν ἔφη· δαιμονᾶν δὲ καὶ τὰς μαντευομένας, ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθᾶσι διακρίνειν· — ἔφη δὲ δεῖν ἃ μὲν μαθόντας ποιεῖν ἔδωκαν οἱ θεοὶ μανθάνειν· ἃ δὲ μὴ δῆλα τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ, πειρᾶσθαι τῶν θεῶν πυνθάνεσθαι· τὰς θεὰς γὰρ, οἷς ἂν ὦσιν ἵλεω, σημαίνειν.* Xenoph. Mem. 1, 1, 9.

**) *Ἐγὼ δὲ τέτῳ καὶ ἐνταῦθα ἴσως διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰ δή τῳ σοφώτερός τε φαίην εἶναι, τέτῳ ἂν, ὅτι ἐκ εἰδὼς ἱκανῶς περὶ τῶν ἐν Ἅιδε ὅτω καὶ οἴομαι ἐκ εἰδέναι, τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι, καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρόν ἐστιν οἶδα.* Plat. Apol. p. 29. b.

Ergebniß haben sollte. Das durch das göttliche Loos Gegebene ist nichts dem Menschen Fremdes oder Zufälliges, sondern es ist die geistige Form seines Lebens (man bemerkt hier den Keimpunct der platonischen Ideen) und als solche wird sie angeeignet, sie wird zum Selbst des Menschen und geübt, verwirklicht als ἀρετή. So enthüllt sich das Verhältniß zwischen Wissen und Tugend. Nicht das Wissen ist die Tugend, so hat es nur das Mißverständniß des Aristoteles, der hier Sokrates und Platon vermengte, aufgefaßt. Aber es giebt keine Tugend ohne Wissen. Selbsterkenntniß ist die unentbehrliche Voraussetzung der Selbstverwirklichung. Nur dann bewegt sich und handelt der Mensch als Mensch, wenn er weiß, was er thut, wenn er denkend sich bewegt. Sein Seyn und sein Leben unterscheidet sich dadurch von dem des Thieres, daß es ein Handeln, d. h. ein Bewegen aus Selbstbewußtseyn ist. Der Charakter des Menschen ist die Selbstverwirklichung. Fragen wir darum jetzt noch einmal zum Schluß:

9) Was war denn nun der Werth des Sokrates als Philosophen? so sind wir durch all das Bisherige auf die Antwort vorbereitet. Unter dem Volke der Hellenen, das im Senat der Völker zur Repräsentation der geistigen Selbstthätigkeit berufen war, kam neben den mannigfaltigsten Künsten und Kunden, die sich der Rede und Schrift und der körperlich plastischen Stoffe als ihrer Medien bedienen, unter andern auch die Philosophie auf, ein völlig unbestimmter Name, der in seinem Grundworte, der σοφία, nur im Allgemeinen auf Selbstbildung ohne Unterschied der theoretischen oder praktischen Seite hinwies, und in dem Bestimmmungsworte den Ausdruck der Bescheidenheit beifügte, der dem menschlichen Geiste in seinem Ringen um das Höchste gar bald zum Bedürfniß werden mußte. War es wirklich der in tiefes mythisches Dunkel gehüllte Pythagoras, der diesen Namen schuf, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er bei ihm eine besondere Beziehung auf seinen Geheimbund erhielt, das Siegel für eine Hetärie wurde. Aber von nun an blieb er lange Zeit leblos im Sprachschatz der Hellenen liegen und unter

der Hand der jonischen Denker verkam, wenn er ja noch gebraucht wurde, seine eigenthümliche Bedeutung. Unversehens wurde dem Namen ein bestimmter, begränzter Stoff des Wissens untergeschoben und die Philosophie zur Forschung nach den letzten Gründen aller Dinge gemacht. Aber je weniger dieses Stöbern in der Außenwelt zu einem einigermaßen festen Ergebniß führte, nur unter Wasser, Luft und Feuer und deren Kampf umhertaumeln machte, je mehr auf der andern Seite die Masse des verschiedensten Wissens und Könnens den menschlichen Geist in eine Panhistorie zu zerstückeln drohte, um so näher legte sich die Frage nach der Einheit all dieses Ringens, die Mahnung, daß „des Räthsels Lösung der Mensch" sey. Hier greift Sokrates ein und weckt den alten Namen zu jungem Leben auf. Jene Selbstverwirklichung ist es in dem tiefsten Sinne des Worts, die Beziehung alles Könnens und Denkens auf den höchsten Zweck der Selbstbildung, die er zur Aufgabe der Philosophie machte. Philosophie wurde im Geiste des S. zur allereigenthümlichsten und zugleich allumfassendsten, zu der auf keinen besondern Lebenskreis beschränkten und doch von aller Abstraction freien *τέχνη* erhoben, und Sokrates selbst in dieser seiner Schöpfung zum weisesten Mann des Griechenvolks, damit aber zum Originalphilosophen aller Zeiten *). Wir wollen dies jetzt noch einmal übersichtlich zusammenfassen und uns in den Hauptpuncten vor Augen stellen. Vorausgeschickt sey, daß natürlich, wenn man den Mittelpunct des sokratischen Wesens und Schaffens nicht trifft, alle übrigen Eigenthümlichkeiten seiner Denkweise und Haltung sich entweder nur neben einander aufzählen lassen oder bei einem Versuche der Vermittlung sich gründlich verschieben müssen. Ist das Dämonion mehr nicht als eine individuelle Vorstellung, dann wird freilich auch sein Nichtwissen nichts mehr als eine Aussage des Philosophen über seinen persönlichen Zu-

---

*) *Τὸ μὲν σοφὸν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.* Plat. Phaedr. p. 278. d.

stand und höchstens auch über den Zustand derer, deren Wissen er zu prüfen Gelegenheit gehabt hat. Es läßt sich auf diese Weise eine Combination aufbringen, aber freilich müssen dabei Aussprüche, wie wir sie oben erwähnt haben, und die auf etwas ganz andres, als ein individuelles Nichtwissen hindeuten, bei Seite liegen bleiben. Es kann auch nicht verwundern, wenn man sodann das Bedeutende der ganzen Erscheinung des S. in die Zurückziehung des Geistes in das Innere der Subjectivität setzt, an die sich eine hier noch vorhandene Unfähigkeit reihe, das Leben vollständig aus der bewußten Subjectivität herauszugestalten. Solche bedenkliche Vermittlungen dienen nur dazu, das Eine zu bestätigen, wie in dem Wesen des Sokrates alles genau zusammenhängt, und wie eine unrichtige Auffassung des Mittelpunctes, auf den es hier ankommt, auch alle übrigen Linien verrückt. Man muß, um zu erkennen, was die Bedeutung des S. als Philosophen sey, nicht mit einem schon fertigen Begriff des Philosophirens heran kommen, sondern bereit seyn, sich ihn geben zu lassen. Hält man den modernen Begriff fest, so mag das Verdienst des S. allerdings auf das geringste Maaß zusammenschrumpfen, wie es von Schleiermacher auf den Grund der aristotelischen Metaphysik bestimmt wird. Eigentlicher gesprochen bleibt dann eben S. auf der Oppositionsseite stehen, wie er schon zu seiner Zeit dort seinen Standpunct hatte. Man läßt dann an ihm gelten, was im Grunde schon seine philosophirenden Zeitgenossen ihm zuzugestehen genöthigt waren, nämlich daß er ein gewandter Dialektiker war. Wie er aber gegenüber von jenen bezeugte: ihr wißt nicht, was Philosophiren ist, so würde es auch gegenüber von dem modernen Vorgehen an einem solchen Zeugniß kaum fehlen. Das heutige Philosophiren geht auf in einem Wissen, in einer theoretischen Thätigkeit, und wenn wir dasselbe unterscheiden wollen von anderm Wissen, so läßt sich der Unterschied hauptsächlich bezeichnen als ein formeller. Das philosophische Wissen hält sich nicht nur in abstractester Höhe und beschäftigt sich mit den Principien der Dinge, sondern es identificirt sich geradezu mit diesen Principien, es ist das souveräne,

omnipotente, welches, ohne für sich selbst eine Schranke der Macht anzuerkennen, jedes andere Wissen, so wie überhaupt jede andere Geistesthätigkeit unter sich erkennt und nach ihrem Werthe und nach ihrer Bedeutung abzuschätzen die Befugniß in sich trägt. Es ist diejenige Bewegung, die selbst ohne Voraussetzung sich zur Voraussetzung für jede andere macht. Gegenüber diesem philosophischen oder vielmehr eben speculativen Standpunct (denn für Sokrates wäre dies gar kein philosophischer mehr) hält S. in zwiefacher Hinsicht seinen Widerspruch fest. Grand Leibnitz, hat die Königin Sophie Charlotte, die Großmutter Friedrich's II. in einem Briefe an Frl. v. Pöllnitz geschrieben, grand Leibnitz, tu plais, tu persuades, mais tu ne corriges pas.

a) Gegenüber der Souveränetät und Omnipotenz des Wissens behauptet S. mit aller Kraft der schärfsten Ironie sein Nichtwissen. Man könnte zwar sagen, daß gerade in dem Maaße, als sich S. auf diesen Standpunct stelle und sich auf ein Gegebenes, auf seine θεία μοῖρα zurückziehe, er eben aufhöre Philosoph zu seyn. Allerdings meint es so das heutige Philosophiren und verliert sich damit in ein einseitiges Theoretisiren. Und wahr ist es auch, daß S. an diesem Puncte sich dem unphilosophischen, beschaulichen, prophetischen Orient mehr nähert als irgend ein andrer philosophirender Hellene. Aber dennoch wäre sein Ausschluß aus dem philosophischen Kreise sehr unberechtigt und zeugte nur von einem beschränkten Begriff der Philosophie, den man selbst hat. Ja, wenn ihm das logische, dialektische Denken fehlte, dann ließe sich mit Grund seine philosophische Haltung bezweifeln; aber S. kommt gerade auf völlig kritischem Wege des γνῶθι σαυτὸν zu jener Synthese. Und eben so wenn ihm die denkende Assimilation des Gegebenen fehlte, aber wir haben gesehen, welche Bedeutung er gerade der ἐπιστήμη beilegt. Und so wird man also, statt ihn aus dem Philosophenkreise auszuschließen, vielmehr zu der Ueberzeugung gedrängt, daß kein zweiter so das ganze Gebiet des Geistes umfaßt habe, in die concrete Fülle desselben eingegangen sey, wie er; und daß nur nicht seine dialektische Thätigkeit auch als eine Fertigkeit neben

andern herlief, sondern vielmehr als diejenige sich bewies, welche alle andern, die ganze Bewegung seiner Persönlichkeit zu einer Einheit vermittelte. Allerdings muß dann gerade darin wieder ein Zug seiner weltgeschichtlichen Größe gefunden werden, daß er die Geistesformen des Orients und Occidents, die Intuition des erstern mit der Reflexion des letztern zusammenbrachte und beide noch durch das Band der persönlichen Selbstbildung, der selbstbewußten ἀρετή lebendig verknüpfte. Freilich durfte also das Philosophiren, Selbsterkenntniß anstrebend und auf ihr beruhend, schlechterdings nicht von der Einbildung sich hinreißen lassen, alles gethan zu haben, wenn es das ganze Seelenleben auf ein Wissen zurückführte. Gerade die Analyse des Wissens selbst, wie sie dieses nicht als das Ursprüngliche erweist, führt vielmehr auf ein andres Ursprüngliches hin. Man kommt zu oberst auf ein Gegebenseyn, durch welches erst alles Wissen möglich wird, auf eine ursprüngliche Synthese, gegenüber von welcher sich das Philosophiren nur als der kritische Nachweis des Nichtwissens bethätigt. Aber ebenso

b) ist ihm die Philosophie nicht so eine einzelne unter den Wissenschaften, wie etwa die Sternkunde, die Nautik, die Physik ꝛc. Sie hat es überhaupt nicht nach dem eben schon Angeführten mit irgend einer menschlichen Erfindung zu thun über den letzten Grund der Dinge. Auch dieser Annahme hielt er den Medusenschild seines Nichtwissens entgegen. Wie bei menschlichen Erfindungen, z. B. über die Schiffahrt, der Erfindende und Wissende immer auch der Ausübende ist, so müßte ja auch der den letzten Grund Erfindende und Wissende auch der Begründende seyn, ein Satz, bis zu welchem bekanntlich die moderne Speculation sich zu versteigen keinen Anstand genommen hat. Die Philosophie hatte sich aber bei S. auf kritischem Wege von diesem verwegenen Traume befreit, so daß sie schlechterdings nicht mit den übrigen Lehren, Wissenschaften, Kunden als auch eine ihres Geschlechts in eine Reihe gestellt werden konnte. Sie war ihm ganz andrer Natur und allerdings auch ihm, wenn

schon in einem von jener Omnipotenz sehr verschiedenen Sinne, über diese erhaben. Sie war ihm keine Erfindung, aber

c) ein Finden und zwar ein Finden seiner selbst *). Eben weil sie aber das Selbst zum Gegenstand hat, so umfaßt sie den ganzen Menschen, nicht bloß einen Theil desselben. Sie ist ein Gestalten desselben nach jenem *καλόν*, das er zu suchen und zu finden angeleitet wird, das man aber nicht für ihn suchen und finden kann. So gewiß also die Philosophie ein Erkennen einschließt, so schließt sie doch nicht ein Erkennen ab, oder vielmehr: dieses Erkennen ist nicht blos das Haben irgend einer Vorstellung, sondern unmittelbar zugleich ein Aneignen, ein Gestalten des Selbst, ein Selbstgestalten. Somit wurde ihm die Philosophie oder vielmehr das Philosophiren das, was namentlich die spätern Skeptiker so gerne eine *ἀγωγή* nannten, eine bestimmte Weise zu leben. Der ganze Sokrates war Philosoph, nicht blos sein Mantel, und jener ächt griechische Gedanke, daß das Leben des Menschen der *εὐρυθμία* und *εὐαρμοστία* bedürfe **), wurde durch ihn in einem Umfang, der auch das geistige Wesen einschloß, geltend gemacht und belebt, wie durch keinen andern. Philosophiren war ihm eine bestimmte Denk- und **Lebensweise**, die innigste, kräftigste Zusammenschließung aller Thätigkeiten des persönlichen Wesens in eine Einheit; und wenn also Platon im sechsten Buch vom Staate die erhabene Schilderung des Philosophen giebt, so ist ihm doch zu den Hauptzügen seines Bildes sein großer Meister gesessen. So war S. der Schöpfer der Philosophie ***), der, welcher den Namen des Philosophen zu dem eines lebendigen Wesens machte. — So wurde er auch der, welcher für den Begriff der *ἀρετή* die sittliche Bedeutung errang, und wenn man sagt, S. sey der Ur-

---

*) *Τȣ̃το ἐναργὲς, ὅτι παρ' ἐμȣ̃ ȣ̓δὲν πώποτε μαθόντες, ἀλλ' αὐτοὶ παρ' αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὑρόντες τε καὶ κατέχοντες.* Plat. Theaet. p. 149. d.

**) Plat. Protag. p. 326. b.

**) Parens philosophiae jure dici potest. Cic. de fin. 2, 1.

heber der Moralphilosophie gewesen *), wie arm ist dieser Ausdruck für das, was er wirklich gewesen! Man kannte die ὐρετή oder glaubte sie wenigstens zu kennen lange vor Sokrates, aber so als eine einzelne Eigenschaft des Leibes und der Seele, als ein gewisses Kraftmaaß, das weit entfernt war von dem, was wir jetzt Tugend nennen und von dem, was S. zuerst als solche klar machte, jener harmonischen Ausbildung der Kräfte des menschlichen Wesens, jenem Sichsetzen zu dem, wozu der Mensch durch seine Voraussetzung bestimmt wird. S. und die Sophisten standen bei einem diametralen Gegensatz sich doch auch hierin außerordentlich nahe, indem beide die Philosophie formal als Dialektik benutzten, aber jener zu wahrer Kritik, diese zum Schutz des individuellen und momentanen Standpuncts. Beide wollten auch den Menschen tüchtiger machen für das Leben, aber die Sophisten, indem sie ihn nur gewandt, zu allem benutzbar machten, eine Waare für den Weltmarkt, Sokrates, indem er ihn tugendhaft, beständig tugendhaft zu bilden suchte, einen Bürger im Gemeinwesen der Gerechtigkeit. So konnte man von Sokrates sagen, daß Philosophiren ihm nichts andres gewesen sey, als „der Tugend gemäß werkthätig leben." Wenn ihm also das wahrhaft menschliche Leben nur das sittliche, und die sittliche Lebensbewegung nur die mit Selbsterkenntniß verbundene, nicht bewußtlose, das eigentliche Handeln war, wie sehr hat ihn dann Aristoteles mißverstanden, als hätte er die Tugenden alle nur zu ἐπιστήμας, φρονήσεις gemacht **). Wie dürftig muß uns das vorkommen, was Aristoteles in der Metaphysik (L. M. p. 266. etc.) als das Hauptverdienst des S. in der Philosophie rühmt, daß er die Inductionsschlüsse (ἐπακτικὲς λόγες) und die allgemeine Defininition (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλε) gefunden! Es ist deshalb wohl auch nicht rathsam, seine Eigenthümlichkeit so

---

*) Σωκράτης δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένε καὶ περὶ τέτων ὁρίζεσθαι καθόλε ζητέντος πρώτε. Arist. Metaph. II. p. 266. ed. Brandis. A Socrate omnis, quae est de vita et de moribus, philosophia, manavit. Cic. Qu. Tusc. 3, 4.

**) Die Stellen sind gesammelt bei Lasaulx S. 44. Not. 130.

zu beschreiben, oder vielleicht nur nicht vorsichtig genug ausgedrückt, wie Brandis (a. a. O. S. 48) meint: Tugend, Wissen und Glückseligkeit seyen ihm nur drei verschiedene Auffassungsweisen einer und derselben Vernunftthätigkeit gewesen. Vielleicht wäre es richtiger zu sagen: diese drei wurden bei ihm verbunden in die Einheit des Philosophirens. Wie dies vollzogen worden, haben wir oben erörtert. — Aber freilich, was der so tief gründende, so umfassend und lebendig philosophirende Sokrates auf die Bahn brachte, das konnte nicht so, wie es als Ganzes originell gefaßt war und in seiner Persönlichkeit hervortrat, in den nächsten Generationen fortleben, das mundete den Epigonen so wenig als seinen Zeitgenossen.

10) Seine Nachfolger theilten sich in die Erbschaft des königlichen Geistes, wie Alexander's Feldherren in die Eroberungen des „macedonischen Jünglings." Die einen setzten seine dialektische Kunst fort, wie die Megariker, die andern seine ethische Weisheit, wie die Stoiker, die dritten seine genügsame Lebensweise, wie die Cyniker, die vierten sein skeptisches Verhalten gegen menschliche Grundsätze, wie die Cyrenaiker, einer auch seine Begeisterung für die ewige Gestalt des Menschenwesens, aber — keiner ihn selbst, sogar Platon nicht ausgenommen. Einige bildeten auch wirklich einzelne Keime seines Denkens weiter aus, andere begnügten sich, diese oder jene Aeußerung seines Lebens zu carrikiren, und nicht mit Unrecht wird einmal von F. J. Jacobi Diogenes der toll gewordene Sokrates genannt *). Lange, lange spinnen sich die einzelnen Fäden der Kunst, die Sokrates in sich darstellte, fort, von den einen über Gebühr gepriesen, von den andern über Gebühr verachtet, — aber wo ist seine Philosophie, die sich jetzt noch viel frischer und reicher fortbilden ließe, nachdem die Gestalt geschichtlich geworden, die des Hellenen Scharfblick nur in dunkelster Ferne erspähte, im neunzehnten Jahrhundert der neuen Zeitrechnung?

---

*) Briefwechsel II, S. 86, in einem Briefe an Elise Reimarus.

Spanische Philosophie.

Von Ed. Böhmer.

Da ich schnell diese leer gebliebene Seite auszufüllen habe, möchte ich hier kurz über ein auch in seinem Heimathlande gewiß wenig bekannt gewordenes Büchlein berichten, das mir in Cadiz der Verf. schenkte: Filosofía de la muerte por Don Adolfo de Castro. Cádiz 1856. III u. 95 S. Duodez. Daß man über den Tod philosophirt in Spaniens meerumflossenem Venedig, oder, wenn man will, in seinem Capua, das könnte einem in der That spanisch vorkommen, ist aber im Grunde doch nicht so befremdend. Und wenn gleich Spinoza sagt: homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis sed vitae meditatio est (Eth. 4, prop. 67), so zeigt doch jene kleine Schrift einen freien und edlen Sinn. Der Verf., selbst praktischer Staatsmann, widmet sie einem befreundeten Cortesdeputirten. Er behandelt seinen Gegenstand in fünf Abschnitten: de los presentimientos de la muerte, de la muerte voluntaria, de la muerte violenta, de la muerte natural, de la muerte en el sepulcro. Ueberall zeigt sich eine ausgebreitete Belesenheit, besonders in alten und neuen Geschichtschreibern. Im zweiten Kapitel rühmt er Sokrates und Plato als die einzigen, die vor dem Christenthum den Selbstmord verworfen, den Spiritualisten und Materialisten der alten Welt für erlaubt gehalten. S. 34 sagt er:

Comprendo bien que hay instantes en que el vivir es tan penoso para el hombre y que tantas y tales desdichas le acometen, que hasta el aire que lo cerca, mas que para respirar, sirve para multiplicarle las congojas que oprimen su pecho. Se asemeja á la ballena herida de muerte, pero no instantánea. Fatigada por la vehemencia del dolor no puede resistirlo, ni menos resistir el mar donde ha nacido y el clima que por tanto tiempo ha habitado. Creyéndolos cómplices del autor de sus tormentos, busca fuera de sí mares remotos y climas desconocidos, venciendo la aversion con que la naturaleza habia procurado impedirle el paso: abruman mas y mas las ondas que atraviesa, sin advertir que no son las ondas, sino su dolor; y anhela hasta salir del mar porque en el mar ha sido herida.

Spinozana.

Von Ed. Böhmer.

Als ich 1852 einen alten Auszug aus Spinoza's bis dahin auch dem Namen nach ganz unbekanntem Tractat über Gott und den Menschen und dessen Glückseligkeit zum ersten mal, sowie desselben Philosophen Bemerkungen zu seinem tractatus theologico politicus in berichtigter Gestalt herausgab, bemerkte ich bereits, daß jenes Exemplar der holländischen Lebensbeschreibung, auf dessen handschriftlichen Anhängen meine Arbeit beruhte, auch Zusätze zu der Biographie selbst enthalte. Es scheint mir nicht überflüssig, diese hier jetzt nebst einer deutschen Uebersetzung noch zu veröffentlichen. Sie befinden sich auf Blättern, die an den betreffenden Stellen dem Buche eingeheftet sind und durch Zeichen, die in den gedruckten Text hinein geschrieben sind, ihre Beziehung erhalten. Ich citire vor dem holländischen Text die Seitenzahlen dieser Levens-beschrijving von 1705, vor dem deutschen die der französischen Ausgabe von 1706 (die zweite Zahl in Parenthese verweist auf Paulus Abdruck). Außer der einen Anmerkung, die ich früher schon mittheilte, lasse ich nur eine aus, welche aus den bekannten Druckwerken constatirt, daß die Principia philosophiae Cartesianae von Spinoza nicht dessen eigne philosophische Ansicht wiedergeben. Gekürzt habe ich die Anführungen zu p. 152 und 174, wo die Puncte es andeuten. Uebrigens lasse ich den holländischen Text ganz unverändert.

Ich füge dann eine Anzahl Notizen bei, die sich mir meist seit längerer Zeit angesammelt hatten.

p. 117. Spinoza is niet gebooren in de Maand December des Jaars 1633 maar op den 24te Novemb: 1632. Dit blijkt zelf uijt Bladz: 214. alwaar Colerus zegd, dat *Hij is overleeden den* 21te *Februarij* 1677... *out zijnde* 44*Jaaren*, 2 *Maanden*, *en* 27 *Dagen*. Welke tijd zijns leevens van die zijns overlijdens afgetrokken, of te rug gereekend, ziet men zijn geboorten-stond op den 24te November des Jaars 1632 geweest te zijn; gelijk zulks ook boven's Mans Afbeelding in Prent aldus is uijtgedrukt

Natus Amsteled:	Denatus Hagae Com:
MDCXXXII.	MDCLXXVII.
24 Novemb:	21 Febru:

p. 118. Wilhelmus Goeree, in zijn Kerkelijke en Waereldlijke Historien, Bladz: 655. noemd deeze Frans van den Ende *een verloope Jesuit die Doctor in de Medicijne geworden, bij gebrek van Practijk, werk maakten eenige voornaame Luijden kinderen, in de Latijnse taal te onderwijzen, en meermal de Tragedien van Seneca en anderen door zijne Dicipulen, 't zijnen huijze, in 't Latijn liet speelen.* *Een man*, zegd hij, *die ons in zijn Bloeijtijd alhier zeer wel is bekend geweest, met den zelve omgaan, en meer dan eens gegeeten en gedronke hebben, maar wijnig van gestigt wierden: en vervolgens naderhand wel hebben konnen gissen dat ook Spinoza van deeze zijnen meester wijnig goede beginzelen heeft ingezoogen, als die zeer mild was zijn ongodistise gronden aan rijp en groen uijt te venten, en te roemen Dat hij zig 't Fabeltje van het Geloof had kwijt gemaakt. En 't heugd ons dat hij zeeker Juffrow op de Roose-Gragt, die haar eenig Zoontje verlooren had, in stee van in Gods voorzienighijd te leeren berusten, door zijn onbeslopte taal, zoo heftig bedroefden, dat ze naauw te stillen noch te troosten was. Insgelijks had ook den Genees-Heer Loerbach, door verkeering met dien Man, niet veel goods uijt zijn vergiftige pramme gezoogen; gelijk gebleeken is, in al die lasterlijke loopjes, met welke hij zijn Woorden-Boek of stinkend Bloem-hof doormuijert heeft*, enz:

4 (593) wo schon verbessert ist: le 24. Novembre en l'année 1632.

Spinoza ist nicht im December 1633 geboren, sondern am 24. November 1632. Dies ist auch klar aus S. 214, wo Colerus sagt, daß er gestorben am 21. Februar 1677, alt 44 Jahre, 2 Monate, 27 Tage. Wenn man diese seine Lebenszeit von der seines Todes abzieht oder zurückrechnet, so sieht man, daß sein Geburtstag der 24. November 1632 gewesen ist; wie das auch über seinem Bild in Kupferstich so angegeben ist:

Natus cet.

6 (597) Wilhelm Goeree in seiner Kirchen- und Weltgeschichte S. 665 nennt diesen Franz van den Ende einen verlaufenen Jesuiten, der Dr. med. geworden, aber aus Mangel an Praxis sich dazu gewendet, den Kindern einiger vornehmen Leute Unterricht im Lateinischen zu geben, und mehrfach die Tragödien Seneca's und Anderer von seinen Schülern bei sich zu Hause lateinisch habe aufführen lassen. Ein Mann, sagt er, der uns in seiner Blüthezeit hier sehr wohl bekannt gewesen ist, mit dem wir umgegangen sind, und mehr als einmal gegessen und getrunken haben, von dem wir aber wenig erbaut waren; und nachher haben wir uns wohl denken können, daß auch Spinoza wenig gute Principien von diesem seinen Meister eingesogen hat, der sehr geneigt war, seine atheistischen Gründe unreif und grün an den Mann zu bringen und sich zu rühmen, „daß er sich von dem Geschichtchen des Glaubens los gemacht." Wir erinnern uns auch, daß er [v. d. Ende] eine Frau auf der Rosengracht, die ihr einziges Söhnchen verloren hatte, statt sie zu lehren, sich in Gottes Vorsehung zu ergeben, durch seine ungeschlachte Zunge in so heftige Betrübniß brachte, daß sie kaum zu beruhigen und zu trösten war. Gleicherweise hatte auch der Arzt Loerbach im Verkehr mit diesem Mann nicht viel Gutes aus dessen giftigen Brüsten gesogen, wie man aus den lästerlichen Witzen sieht, die er in sein Wörterbuch oder stinkenden Blumengarten eingemischt hat u. s. w.

p. 120. ongelukkig einde. Na 't verhaal van Lamb. van den Bos, in zijn Toneel des Oorlogs, Deel 4, Bladz: 299. 342. 343. hier in bestaande, dat hij met den Ridder de Rohan, den Ridder de Preau, en de Marquisinne de Villars d'Endreville, weegens hunne corespondentie met de Vijanden van de Franse Kroon, tot een aanslag, om Normandije en andere Provintie in beroerten te stellen, als de Hollandse Vloot hen op hunne kust benauwen zou, om Normandije door dit middel tot een Republiecq te maaken, in de Maand September 1674 tot Parijs in de Bastille gezet, aldaar, van dit fijt uvertnijgt, veroordeeld wierden, om den 27te der volgende Maand October door Beuls handen een schandelijke dood te sterven: wordende ten zelve dage drie Schavotten en een Galg voor de poort van de Bastille opgerecht, op welke Schavotten 's na Middags tusschen 2 en 3 uuren de bijde genoemde Ridders en Marquisin wierden onthoofd; en van den Ende ter zelve tijd aan de Galg opgehangen, die als een Atheist zonder erkentenis von eenige Godsdienst stierf. Goeree zegd op de 617de Bladz: van deszelfs Kerkelijke en Waereldlijke Historije, van goeder hand berigt te zijn, dat van den Ende, op zijn oude Dagen tot de strop verweezen, voor nam de rol van een Philosophise standvastighijd te spelen; hij echter niet langer als tot aan de Galg-Leer konstant bleef, zoo dat hij opwaards na de Dwars-balk ziende, teffens de Dood-verf aannam, en niet dan al bevende tot dusken verhooging kwam.

p. 145. leerde de teekenkonst. Hier toe zal hij misschien voornaame aanlijding gekreegen hebben toen hij met 'er woon tet Voorburg kwam, nadien hij aldaar bij een Teekenaar en Schilder zijn huijsvesting nam. Ziet hier van de Aanteekening op Bladz: 147.

p. 147. 1664 na Rijnsburg. In het Jaar 1661 woonden Spinoza al tot Rijnsburg; want Oldenburg gewaagd in zijn eerste Brief aan hem, die den 26te Aug: 1661 onderschreeven is, hem doe aldaar in zijn Vertrek bezogt, en ge-

11 (600) fin très malheureuse.

Welches nach der Erzählung Lamberts van den Bos in seinem Kriegsschauspiel Th. 4. S. 299. 342. 343. darin bestand, daß er mit den Chevaliers de Rohan und de Preau und der Marquise de Villars d'Endreville wegen Correspondenz mit den Feinden der französischen Krone zum Zweck eines Anschlages die Normandie und andre Provinzen in Aufruhr zu setzen, während die Holländische Flotte sie an der Küste bedränge, um die Normandie durch dies Mittel zu einer Republik zu machen, im September 1674 zu Paris in die Bastille gebracht, daselbst, der That überführt, verurtheilt wurde, den 27. des folgenden Monats October durch Büttelshand einen schimpflichen Tod zu sterben, demgemäß man an jenem Tage drei Schafotte und einen Galgen vor dem Thor der Bastille errichtete, auf welchen Schafotten Nachmittags zwischen 2 und 3 Uhr die genannten beiden Ritter und die Marquisin enthauptet wurden, während van den Ende gleichzeitig am Galgen gehängt ward, und als ein Atheist ohne irgend welche religiöse Erkenntniß starb. Goerec giebt in seiner Kirchen- und Weltgeschichte S. 617 an, von guter Hand berichtet zu seyn, daß van den Ende, in seinen alten Tagen zum Beile verurtheilt, sich vorgenommen die Rolle philosophischer Standhaftigkeit zu spielen, aber nicht länger als bis an die Galgenleiter constant geblieben, so daß er bei einem Aufblick nach dem Querbalken mit einmal Todtenfarbe annahm, und nur ganz bebend oben anlangte.

59 (613) il s'attacha au dessein.

Hierzu wird er Anleitung vielleicht vornehmlich erhalten haben als er nach Vorburg gezogen war, da er dort bei einem Zeichner und Maler seine Wohnung nahm. Vgl. Anm. zu S. 147.

62 (615) l'an 1664... à Rijnsburg.

Schon 1661 wohnte Spinoza zu Reinsburg, denn Oldenburg erwähnt in seinem ersten Brief an ihn, der am 26. August 1661 unterschrieben ist, daß er ihn dort in seinem Zimmer be-

sproken te hebben; en Spinoza meld in zijn neegende Brief, tot antwoord op die van Oldenburg van den 3de April 1663, dat hij in deeze Maand April in dat Dorp weeder gekeerd is, en zijn Huijsgewand herwaards gevoerd hebbende, aldaar zijn wooning heeft. Waaruijt blijkt, dat Spinoza twee maalen tot Rijnsburg heeft gewoond: en tussche deeze bijde keeren (zoo als men uijt de 26te Brief moet afneemen en vermoeden) in den Haag: hebbende zijn verblijf tot Rijnsburg gehad aan 't West-einde van het Dorp, bezuijden de Vliet, tussche de waagen-weg en het voet-pad op Catwijk aan den Rijn, voor in de Laan, aan 'd O: zij; daar het Huijs kennelijk is door een Steen, die in haar Gevel staat, waar in is uijtgehouwen het 15de en laatste Vers van de Maijschen Morgenstond, vervat in het 3de Deel der stigtelijke Rijmen van D. R. Camphuijsen, 't welke aldus luijd.

Ach waaren alle menschen wijs,
En wilden daar bij wel,
De Aard waar haar een Paradijs,
Nu ist ze meest een Heel. 1660.

Hebbende nu de tweede keer een Jaar tot Rijnsburg gewoond, zoo begaf hij zij in het Jaar 1664 na Voorburg, daar hij zijn buijsvesting nam, en gehad heeft in de Kerk-laan, bij Daniel Tideman, meester Schilder.

En eindelijk nam hij in het Jaar 1670 zijn intrek in 's Gravenhagen, bij de Wed. van Velde, en van deeze bij den Solliciteur Millitar, Hk van der Spijk, daar hij bleef, tot aan zijn dood toe.

p. 148. twee ofte drie dagen. Dit is zeeker een Schrijf of Druk-fout, want zig voor twee a drie dagen van menschen af te zonderen is niet ongemeen: daar zoo wij dit getal der Dagen tot Maanden overbrengen zulks wel over een komt met het geen den Schrijver der Vorreeden van zijn Nagelaten Schriften van hem vermeld, namendlijk, dat zijn brandende ijver tot de uijtvinding der Waarhijd zoo overmaaten groot was, dat hij, volgens getuijgenis der geener daar hij bij woonden,

sucht und gesprochen habe, und Spinoza meldet im 9. Brief zur Antwort auf den Oldenburgs vom 3. April 1663, daß er in diesem Monat April in das Dorf zurückgekehrt ist und nach Hinholung seines Hausrats daselbst seinen Wohnsitz habe. Woraus hervorgeht, daß Spinoza zweimal in Reinsburg gewohnt hat, und zwischen diesen beiden Malen, wie man aus dem 26. Brief vermuthungsweise entnehmen muß, im Haag. In Reinsburg wohnte er am Westende des Dorfs, südlich vom Bach, zwischen dem Wagenweg und dem Fußpfad nach Catwijk am Rhein, vorn in der Allee, an der Ostseite, wo das Haus kenntlich ist durch einen Stein im Giebel, in welchen der 15. und letzte Vers der May'schen Morgenstunde aus dem dritten Theil der erbaulichen Reime R. Camphuijsens eingehauen ist, der also lautet:

Ach wären alle Menschen weise
und hätten dabei guten Willen,
die Erde wär' ihnen ein Paradies,
nun ist sie meist eine Hölle. 1660.

Nachdem er das zweite Mal ein Jahr zu Reinsburg gewohnt, begab er sich 1664 nach Vorburg, wo er in der Kirchallee bei einem Maler, Meister Daniel Tideman, wohnte.

Und endlich zog er im Jahr 1670 in den Haag, zur Wittwe van Velde, und von dieser zum Militär-Solliciteur Heinrich van der Spijk, wo er bis an seinen Tod blieb.

Franc. Halma dictionnaire. 4. édit. 1733. Solliciteur militaire celui qui se charge du payement des Gens de guerre. Solliciteur, Bezorger van penningen voor de Krijgslieden.

64. (617) les deux et trois jours.

Dies ist sicher ein Schreib- oder Druckfehler, denn sich auf zwei drei Tage von Menschen zurückziehn, ist nichts ungewöhnliches, während, wenn wir diese Zahl von Tagen in Monate umändern, das gut stimmt zu dem, was der Verf. der Vorrede der Opera posthuma von ihm meldet, nämlich daß sein brennender Eifer für die Auffindung der Wahrheit so über die maßen groß gewesen, daß er, nach dem Zeugniß derer, bei de-

in drie achter een volgende Maanden niet buijten zijn Huijs is geweest; het welke ook Bayle in zijn Leevensbeschrijving van hem verhaald.

p. 150. leven nog veele die dikwils met hem zijn omgegaan. Daneben Spinoza's Bild, in Kupferstich, worüber die Worte:

Natus Amsteled:	Denatus Hagae Com:
MDCXXXII.	MDCLXXVII.
24 Nov.	21 Feb.

Unter dem Kupferstich gleichfalls handschriftlich der Vers:

Dees Prent toond, uet geschetst na 't leeven,
Spinoza's Joodsch en Zeedig Weezen.

Auf einem zweiten Blatt ist Folgendes bemerkt:

Het schijnt dat Colerus de hier voorstaande Afbeelding van Spinoza voor den uijtgaaf van dit zijn Werkje niet gezien heeft, nadien hij anders wel in het zelve daar van gewaagd, en dat met Spinoza's eijgen-handige Afteekening zijner Tronie, waar van hij op Bladz: 146 meld, vergeleeken had, en wijders aangeweezen wat overeenkomst of verschil tusschen die bijde was.

Men vind dit Afbeeldzel van Spinoza voor zommige Exempelaaren zijner Nagelaten Schriften gevoegd, waar boven (gelijk hier) de tijd van zijn geboorten en overlijden staat uijtgedrukt, en onder het zelve dit Vers, tot Lof des Mans, en zijne Schriften.

Dit is de schaduw van Spinoza's zienlijk beeld,
Daar 't gladde koper geen sieraad meer aan kon geeven;
Maar zijn gezeegend brijn, zoo rijk hem meegedeeld,
Doed in zijn Schriften hem aanschouwen naar het leven.
Wie ooijt begeerte tot de Wijshijd heeft gehad,
Hier was die zuijver, en op 't sneedigste gevat.

Het heeft Goeree behaagd, na deeze afbeelding, Spinoza's gedaante, wat ruwelijk afgemaald, in zijn Kerkelijke en Wereldlijke Historien, op Bladz: 668 in te lassen: zeggende al-daar van het zelfde, ***Die zig een wijnig op de Tronischouwing verstaat***, ***en hier op 's Mans Afbeeldzel let***, ***moet bekennen***, ***dat 'er behalven de aangebooren sweem van een Jood niets duijdelijker in door straald***, ***dan 't geen Goedaar-***

nen er wohnte, drei Monate nach einander nicht aus seinem Hause gekommen, was auch Bayle in seiner Lebensbeschreibung desselben erzählt.

68 (619) il y a encore bien des gens à la Haye qui l'ont vû et connu particuliérement.

Dieser Stich zeigt, abgezeichnet nach dem Leben,
Spinoza's Jüdisches und ehrbares Wesen.

Es scheint, daß Colerus die vorstehende Abbildung Spinoza's vor der Herausgabe dieses seines Werkchens nicht gesehn hat, da er sie sonst wohl erwähnt und mit Spinoza's eigenhändiger Zeichnung seines Porträts verglichen und angegeben haben würde, welche Uebereinstimmung oder Verschiedenheit zwischen den beiden statt fand.

Man findet dieses Bild Spinoza's einigen Exemplaren seiner opera posthuma vorgefügt; darüber, wie hier, die Geburts- und Todeszeit, und unten diesen Vers zum Lobe des Mannes und seiner Schriften:

Dies ist der Schattenriß von Spinoza's sichtbarem Bilde,
dem das glatte Kupfer keine weitere Zier geben konnte;
aber sein gesegneter Verstand, der ihm so reichlich zugetheilt war, —
schaut ihn in seinen Schriften nach dem Leben an
Hat je einer Begehr nach Weisheit gehabt —
hier war sie sauber und auf's schärfste vorhanden.
[Wijsgeer heißt der Philosoph].

Es hat Goeree gutgeschienen, nach dieser Abbildung Spinoza's Porträt, etwas grob wiedergegeben, seiner Kirchen- und Weltgeschichte S. 668 beizufügen, wo er von demselben sagt: wer sich etwas auf die Physiognomik versteht und das Bild des Mannes darauf ansieht, muß bekennen, daß in demselben außer dem angegebenen jüdischen Ausdruck nichts deutlicher durchscheint als was Gutmüthigkeit, Ehrbarkeit und einen nach innen gekehrten

dighijd, Zeedighijd, en een ingeloogen Geest te kennen geeft. Waar na hij op Bladz: 669 het voorige Vers meede gedeeld hebbende, het zelve met dit volgende, van minder lof verzeld.

Zie hier Spinozaa's Trooni-Beeld,
Waar in de Jood naar 't leeven speeld;
En in 't gelaat een zeedig weezen:
Maar die zijn Schriften komt te lezen
Vind in 's Mans grond (hoe schoon vernist)
't Afdruksel van een Ongodist.

p. 152. vriendelijk en gemeenzaam in zijn dagelijkse verkeering. Bayle zegd in zijn Beschrijving van het Leeven van Spinoza (holländ. Uebers. von Halma) Bladz: 12. *De geenen die aan Spinoza eenige kennis hebben gehad, en het Landvolk op de Dorpen, alwaar hij zig eenige tijd in stilten op hield, bevestigen in het algemeen, dat hij een Man van goeden omgang was, Vriendelijk, Beleefd, Gedienstig, en Geschikt in zijn zeeden.* En Balthasar Bekker betuijgd, in zijn kort begrip der Kerkelijke Histoorien §. 49. dat hij van Spinoza, aangaande zijn Leven wel hoorden getuijgen van de geenen die hem kenden; en dat hij, met hem zelven in 's Gravenhagen spreekende, geen mangel van Zeedighijd noch beleefdhijd aan hem bevond *). En diesbalven mag Goeree, in zijn Kerkelijke en Waereldlijke Histoorien, Bladz. 668 uijt de mond der zulke met waarhijd bevestigen, dat Spinoza een getuijgenis nalaat *dat hij ten eijnde toe in zijn omgang Geschikt, Zeedig, Goedaardig, Vriendelijk, Beleefd, en Gedien-*

*) Kort Begrijp der algemeine kerkelijke historien zedert het jaar 1666 daar Hornius eindigt tot den jare 1684 door B. Bekker Predikant tot Amsterdam. t' Amsterdam 1696. Ich benutzte dies seltne Buch zu Utrecht in der Bibliothek des Herrn Mar. Did. de Bruin.

p. 38 heißt es: de filosofie begon eindelik dat gene te bestaan, waaraf sich Descartes met kraght poogde te suiveren; datse 't meesterschap over de saken des geloofs aan haar trok. Benedictus de Spinosa etc.... Maar sijne besonderste gedachten braght hy eerst seven jaren daarna onder den man, door een boek dat hy Tractatus Theologico-politicus noemt, van de vrijheid van filosoferen; sonder naam uitgegeeven: die ook lang onbekend, of immers in twijffel bleef. Hy was van Amsterdam tot Rijswijk woonen gegaan; en van daar in den Hage; daar hy, met my spreekende, 't voorseide boek

Geist kennzeichnet. Worauf er S. 669 den angeführten Vers mittheilt und zu demselben den folgenden von minderem Lob hinzufügt:

> Sieh hier Spinoza's Abbild
> worin der Jude wie er lebt auftritt,
> im Gesicht ein ehrbares Wesen,
> wer aber seine Schriften zu lesen geht,
> findet auf des Mannes Grund, wenn auch übertüncht,
> den Abdruck eines Atheisten.

71 (621) fort affable et d'un commerce aisé.

Bayle sagt in seiner Biographie Spinoza's [dictionn. 4. éd. p. 257 texte]: ceux qui ont eu quelques habitudes avec Spinoza et les païsans des villages où il vécut en retraite pendant quelque tems, s'accordent à dire que c'étoit un homme d'un bon commerce, affable, honnête, officieux, et fort réglé dans ses moeurs.

Und Balthasar Becker bezeugt in seinem kurzen Inbegriff der Kirchengeschichte §. XLIX, daß er dem Spinoza hinsichtlich seines Lebenswandels ein gutes Zeugniß geben hörte von denen die ihn kannten, und daß er, als er im Haag selbst mit ihm sprach, keinen Mangel ehrbaren oder gebildeten Benehmens an ihm fand.

Und deshalb mag Goeree in seiner Kirchen- und Weltgesch. S. 668 aus dem Munde solcher mit Wahrheit behaupten, daß Spinoza den Ruf hinterließ, bis zum Ende in seinem Umgang ordentlich, ehrbar, gutartig, freundlich, höflich und dienstfertig

---

voor 't sijne bekende: aangaande sijn leeven hoord ik wel getuigen van de genen die hem kenden; en bevond aan hem, in 't by zijn, geenen mangel van sedigheid noch beleefdheid.

p. 39. Men moet bekennen, dat de gevoelens van Spinosa maar al te ver en te veel, door alle oorden en orden van menschen, verspreid en geworteld zijn: datse de Hoven der Grooten ingenomen, en verscheidene der beste verstanden verpest hebben: dat luiden van seer burgerliken wandel door de selve, als wat godlijx, tot Ongodisterye verrukt zijn. Waar door 't getal der genen onder de hand wast, die den Godsdienst en de Geloofsbelijdenisse niet dan om de voegelikheid, en meer uit menschelike dan godlike insighten plegen.

stig is geweest. En daarop zegd hij, gelijk wij reeds hier voore hebben aan gehaald: *zeeker die zig een wijnig . . . te kennen geeft.*

p. 156. Artic. IX. Schluß. Op deeze zijne Onbaatzugtighijd, en verachting van Staaten en Rijkdommen beroept hij zig in zijn 49te Brief, om zig daar door van de hem aangewreeve kladde van Godverloochening te zuijveren, zeggende: *De Godverloochenaars zijn gewend staaten en rijkdommen boven de maat te zoeken, die ik altijd veracht heb, gelijk alle de geenen, die mij kennen, weeten.*

p. 157. Stoupa nu hebbende verscheijde brieven met Spinoza gewisselt. Deeze hunne Briefwisseling kan niet lang voor Spinoza's vertrek na Utrecht plaats gehad hebben, nadien Stoupa maar kort voor het zelve zijn *Godsdienst der Hollanderen* in 't ligt gaf, in wiens 3de Brief van den 7 Maij 1673 hij toond onkundig te zijn dat Spinoza doe noch zijn verblijf in den Haag had, zeggende: *Hij heeft in den Haag gewoond, alwaar hij van alle de nieuwsgierige geesten bezogd wierd, en zelf door Doctors van aanzien.* Voorts geeft hij wel te kennen 't Tract: Theol: Polit: te hebben geleezen, en Spinoza voor deszelfs Schrijver te houden; doch hij heeft van den een en ander geen breed denkbeeld, noemende Spinoza *een kwaad Jood, en geen beeter Christen*, en zegd van hem, dat hij in dit zijn Boek *voor heeft alle Religien om ver te werpen, en bizonderlijk de Joodse en Christelijke, en de Godhijd verloochening, de vrijgeesterij, en vrijhijd van alle Religien in te voeren.* En eijndelijk noemd hij hem in zijn 5de Brief een *Atheist die 't Atheistendom opendlijk belijd.*

p. 158. eer hij naar Utregt quam, vertrokken was. Volgens aanteekening van Lamb: van den Bos, in zijn Toneel des Oorlogs, Deel 4 Bladz: 18 vertrok den Prins van Conde in de Maand Julii des Jaars 1673 uijt Utrecht: het welke dan de tijd is, omtrent dewelke zig Spinoza na Utrecht heeft begeeven.

gewesen zu seyn. Darauf sagt er dann, wie wir schon oben [S. 129] angeführt: gewiß, wer sich ein wenig ... kennzeichnet.

79 (624). Auf diese seine Uneigennützigkeit und Verachtung von Ehren und Reichthümern beruft er sich im 49. Briefe, um sich dadurch von dem ihm angehängten Makel der Gottesverleugnung zu reinigen, indem er sagt [zu Anfang des Br.]: solent athei honores et divitias supra modum quaerere quas ego semper contempsi ut omnes qui me norunt sciunt.

82 (625) Stoupe.

Dieser ihr Briefwechsel kann nicht lange vor Spinoza's Umzug nach Utrecht stattgefunden haben, da Stoupa nur kurz vorher seine Religion des Hollandois [Cologne 1673] herausgegeben, wo er im dritten Brief vom 7. Mai 1673 [p. 65 f.] sich ohne Kunde darüber zeigt, daß Spinoza noch im Haag seinen Aufenthalt hatte, indem er sagt: il a demeuré à la Haye où il étoit visité par tous les esprits curieux et même par des filles de qualité *). Ferner läßt er wohl sehen, daß er den tract. theol. polit. gelesen hat und Spinoza für den Verf. desselben hält, doch hat er von dem einen und dem andern keine große Idee, denn er sagt von Spinoza: il est très méchant Juif et n'est pas meilleur Chrétien, und in Bezug auf jenes Buch: il semble d'avoir pour but principal de détruire toutes les religions et particulièrement la Judaïque et la Chrétienne, et d'introduire l'Athéisme, le Libertinage et la liberté de toutes les religions. Und endlich nennt er ihn in seinem fünften Briefe [p. 108] einen Atheisten, qui fait ouverte profession d'Athéisme.

*) qui se picquent d'avoir de l'esprit au dessus de leur sexe. Ich citire nur aus Paulus Spin. 2, 669 f. In unserm holländ. Text wäre also dochters statt Doctors zu setzen.

84 (626) qui étoit parti d'Utrecht quelques jours avant qu'il y arrivât.

Nach einer Bemerkung von Lambert van den Bos in seinem Kriegsschauspiel Th. 4. S. 18. verließ der Prinz Condé im Juli 1673 Utrecht, welches also die Zeit ist, um welche sich Spinoza nach Utrecht begeben hat.

p. 166. namentlijk L. M. — Lodewijk Meijer, in der tijd Medicijne Doctor tot Amsterdam, en Medelit van 't aldaar doe vermaarde Collegie op 't Singel in de Herberg Malta, onder de naam van Nil Volentibus *) Arduum berugt. Hij was ook den Uijtgeever en Schrijver der Voorreden van Spinoza's Meetkundige Betooginge over het 1[te] en 2[de] Deel van des-Cartes Beginzelen en Overnatuurkundige gedagten; doch thans wel het meest weegens zijn veel maal herdrukte Woordenschat bekend: zijnde een Man van spotagtige en raljanten aart. Deszelfs gemeenzame Vrind de Professor Wolzogen schreef teegen zijn wonderspreukig Tractaat, doch kon daar meede echter de verdagthijd en naspraak, van een aankleever zijner gedagten te zijn, niet ontwijken.

*) Ms. Volentus.

ib. met eenige aanmerkingen op nieuw uit te geven. Deeze zijne Aanmerkingen zijn nooijt in Druk uijtgekomen, maar in Schrift onder mijn **) berustende.

**) Ebenso doer mijn in dem Schiffszimmermanns-Zeugniß für Peter den Großen von 1698. Augsb. Allg. Zeit. Beil. zum 21. Febr. 1856, wo es der Amsterdamer Correspondent ebenso wenig als der holländische Prädicant verstanden zu haben scheint, da in der Uebersetzung ein gewisser Mijn, freilich mit Fragezeichen, der den Czaren unterwiesen habe, daraus geworden ist. Zu p. 184 heißt es onder mij berustende.

p. 167. die mij, in't jaar 1679. Derwaarts beroepen werdende, verscheide exemplaren daarvan vereerde, hij zelfs niet wetende dat het zoo een verderffelijke Schrift was.

Zu mij. D° Artus Georgi Velten, in der tijd Hoogduijts Predikant in de Lutherse Gemeente tot Amsterdam, in het Jaar 1679 overleeden zijnde, wierd aldaar in deszelfs plaats dat zelve Jaar beroepen D° Johannes Colerus: welke hier met groote liefde en achteng zijner Gemeente stond tot het Jaar 1693, wanneer hij, hebbende eenig verschil met zijn

Die Thatsächlichkeit der persönlichen Berührung Spinoza's mit diesem Prinzen ist ungeachtet der Gegenaussagen bei Coler unzweifelhaft. S. des Maizeaux interessante Anm. zu lettres de Mr. Bayle. Amsterd. 1729. p. 1081 f.

98 (634) à sçavoir L. M.

Ludwig Meyer, derzeit Dr. med. zu Amsterdam und Mitglied des berühmten Collegiums auf dem Singel in der Herberge Malta daselbst, unter dem Namen Nil volentibus arduum bekannt. Er war auch der Herausgeber und Verf. der Vorrede von Spinoza's geometrischen Demonstrationen über den 1ten und 2ten Theil von Descartes Principien und cogitata metaphysica, ist aber jetzt wohl am meisten durch seinen oft wiedergedruckten Wörterschatz bekannt, ein Mann von spöttischer und raillanter Art. Sein vertrauter Freund Professor Wolzogen schrieb gegen seinen paradoxen Tractat [philosophia s. scripturae interpres, exercitatio paradoxa], konnte dadurch indessen dem Verdacht und der Nachrede, ein Anhänger der Gedanken desselben zu seyn, nicht entgehn.

99 (635) de le faire réimprimer et d'y ajoûter des Remarques.

Diese seine Anmerkungen sind noch nicht gedruckt worden, aber handschriftlich bei mir befindlich.

War dem Verf. dieser Zusätze bekannt, daß jene Anmerkungen größtentheils bereits in der franz. Uebers. des tract. theol. pol. 1678 erschienen waren, so hielt er wohl den in seinem Besitz befindlichen damals noch unveröffentlichten holländischen Text für den ursprünglichen. Vgl. meine Ausg. p. 60 f.

100 (635) En 1679. étant appellé en cette Ville là pour quelques affaires, Conrad même m'apporta quelques Exemplaires de ce Traité, et m'en fit present, ne sçachant pas combien c'étoit un Ouvrage pernicieux.

Das pour quelques affaires, das der Uebersetzer hinzufügt, ist der Sachlage nicht angemessen. Das beroepen bei Coler steht ohne Zweifel in demselben Sinne wie zweimal in dieser Note.

Als Pfarrer Artus Georg Velten, hochdeutscher Prädicant der Lutherschen Gemeinde zu Amsterdam, 1679 gestorben war, wurde in demselben Jahr Pfarrer Johannes Colerus an dessen Stelle berufen, und stand daselbst, von seiner Gemeinde sehr geliebt und geachtet, bis 1693, wo er, mit seinem Mitlehrer Pfar-

meede Leeraar D° Wesseling gekreegen, tot 's Gravenhagen wierd beroepen: daar hij in't Jaar 1706 is overleeden *)

*) Die Worte daar hij in't Jaar 1706 is overleeden sind von derselben Hand, welche die ganze Reihe von Anm. sehr sauber und gleichmäßig eingeschrieben hat, erst später nachgetragen worden.

Zu Schrift was. Dit Werk is eerst maal in het Nederduijts gedrukt uijtgekomen in het Jaar 1693 in welke uijtgaaf op deszelfs Titel staat, te Hamburg bij Henricus Koenraad. Een druk veel netter en vinnelijk dan die waar van Colerus vervolgens gewaagd, en een Jaar laater, namendlijk A° 1694 in 't Ligt kwam.

p. 174. Opera posthuma . . . met de bovenstaande letteren B. D. S. In de Voorreeden, door Jarig Jelles en Lodewijk Meyer, voor de zelve gevoegd, word gezegd: *De naam van onze Schrijver . . . haar benaaming heeft* enz:

ib. Ethica. Deeze zijne Zedekunst ondernam hij al in 't Jaar 1675 en dus bij zijn leeven door den Druk gemeen te maaken, ten welken eijnde hij in de Maand Julii deezes Jaars na Amsterdam vertrok: doch *terwijl ik hier mee beezig was* (zegd hij in zijn 19[de] Brief aan Oldenburg) . . . *uijt te stellen.* En dieshalven stelden hij dit voorzigtelijk tot na zijn dood uijt.

p. 184. Französ. 131 (647) Die hier stehende Anm. hatte ich bereits in meiner Schrift von 1852 mitzutheilen, s. S. 46 das., woran sich unmittelbar anschließt was S. 60 das. zu lesen.

p. 186. 1674 gedrukt. Dit Werk van den Professor Mansveld heeft Spinoza in handen gehad, doch slegts ter Loops doorzien; want hij zegd daar van in zijn 50[te] Brief: *Ik heb het Boek, 't welk de Hoegleeraar t' Uitrecht teegen het mijne geschreeven heeft, en dat na zijn overlijden uijtgekomen is, aan 't venster van een Boekverkooper gezien; en uijt het wijnige dat ik 'er toen in las, oordeelden ik dat het*

rer Weslingh etwas uneins geworden, in den Haag berufen wurde, woselbst er 1706 *) gestorben ist.

*) Vielmehr 17. Juli 1707, nach van der Aa biographisch Woordenboek. Th. 3. 1858.

Dies Werk [tract. theol. pol.] ist niederdeutsch zum ersten Mal 1693 gedruckt, in welcher Ausgabe auf dem Titel steht: zu Hamburg bei H. Koenraad; ein viel netterer und sorgfältiger Druck als der von Coler im Verfolg genannte, der ein Jahr später, 1694, herauskam.

Die Ausgabe Hamburg 1693 besitze ich selbst, die andre Bremen 1694 befindet sich auf der Königl. Bibliothek zu Berlin.

113 (641) Opera posthuma. Les trois lettres capitales B. D. S. se trouvent à la tête du livre.

In der Vorrede, die Jarig Jelles und Ludwig Meyer demselben voranschickten, wird gesagt: nomen auctoris . . . haberet vocabulum cet.

Ebenda:

Diese seine Ethik wollte er noch bei seinen Lebzeiten veröffentlichen, zu welchem Zweck er im Juli 1675 nach Amsterdam zog *), doch, quod dum agito, schreibt er (ep. XIX) an Oldenburg . . . differre statui. Und deshalb verschob er denn die Veröffentlichung vorsichtig bis nach seinem Tode.

*) Sp. sagt a. O. ut librum de quo tibi scripseram typis mandarem.

133 (648) 1674 fit imprimer. Dies Werk von Prof. Mansveld hat Spinoza in Händen gehabt, doch nur durchlaufen; er sagt nemlich im 50. Brief: librum, quem Ultraiectinus professor . . . ad scribendum paratissimos esse cet.

Für die Worte: relinquebam ergo librum eiusque auctorem hat der Holländer: „Ich liess deshalb das Buch da liegen und den Meister denjenigen bleiben, der er war." Ich habe diese Briefstelle holländisch mitgetheilt (der lateinische Text der Sammlung giebt sich selbst als

niet waardig was om deurgeleezen, veel minder om beantwoord te worden. Ik liet dieshalven het Boek daar leggen, en de meester voor de geene blijven die hij was. Ik overwoog al lachende bij mij zelf, hoe de onweetende doorgaans de stoutsten en vaardigsten in het schrijven zijn enz:

p. 187. over Atheisterij beschuldigen en overtuigen. Dat Bredenburg daar niet gansch van vrij was, kan duijdelijk in deszelfs Geschil-Schriften met Frans Kuijper gezien worden, nadien hij daar in, op een Meetkundige, doch gans lamme wijze, beweerd, dat alle iet, of verstandige werking, zoo hij't noemd, volstrekt noodzaakelijk is.

ib. Lamberti Veldhusii Ultraiectensis Tractatus. Lambert van Veldhuijzen in der tijd Medicijne Doctor tot Utrecht, bekend door zijn Tractaat van d' Afgoderij en Superstiti, en deszelfs Apologie daar voor teegen de Kerkenraad der Gereformeerde Gemeenten van die Stad, beneevens zijne Disputen met D° du Bois, over de beweeging of stilstand der Son, teegen dewelke hij dit laatste met de beweeging des Aardkloots volgens de gronden van des-Cartes beweerd, deeze heeft ook een kort en zaakelijk ontwerp van den voornamen inhoud van Spinoza's Tractatus Theologico Politicus gegeeven, in de 48te der Brieven van Spinoza, in wiens hoofd en slot zijn naam alleen met deszelfs eerste Letteren L. v. V. is uijtgedrukt.

p. 188. Bleijenberg . . . 1674 met zijn wederlegging van't Godslasterlijke Boek Tractatus Theologico Politicus ten voorschijn quam. In deszelfs Boek genaamd *De waarhijd van de Christelijke Godsdienst, en de Authoritijt der H. Schriften beweerd teegen de Argumenten der Ongodsdienstigen* enz: Hier neevens heeft hij ook Spinoza's Zeedekunst bestreeden, waar teegen hij in den Jaare 1682 in Druk uijt kwam.

versio), weil mir die holländische Ausgabe der nagelaten Sehriften mit den Brieven nicht zu Gebot steht, um vergleichen zu können. Sie ist mir nur einmal zu Gesicht gekommen, in der Bibliothek des seitdem verstorbenen Prof. theol. Royaards in Utrecht. Ich bemerke, daß auch dort nur 74 Briefe aufgenommen waren. Das Buch hat 666 Quartseiten, nebst 43 unpaginirten der Vorrede.

Regneri a Mansvelt adv. anonymum theologo-politicum liber singularis. Amstelaed. 1674. 4o. 364 p.

136 (649) de le convaincre lui-même d'Athéïsme.

Daß Bredenburg nicht ganz frei davon war, kann man deutlich aus seinen Streitschriften gegen Franz Kuijper sehen, da er darin auf geometrische, doch ganz lahme, Weise demonstrirt, daß jedwede ob auch vernünftige Wirkung, wie er es nennt [d. h. Action], unbedingt nothwendig ist.

Einige Schriften aus dem Bredenburgschen Streit werde ich weiter unten nennen.

Ebenda:

Lambert v. Velthuijsen, derzeit Dr. med. zu Utrecht, bekannt durch seinen Tractat über Abgötterei und Aberglauben und seine Apologie gegen den Kirchenrath der reformirten Gemeinde jener Stadt, außer durch seinen Streit mit Pfarrer Dubois über Bewegung oder Stillstand der Sonne, gegen welchen er dies letztere und die Bewegung der Erde aus Cartesischen Gründen beweist, hat auch einen kurzen Grundriß des vornehmsten Inhalts von Spinoza's tract. theol. polit. gegeben, im 48sten der epist. Spin., wo zu Anfang und Ende *) sein Name nur mit den ersten Buchstaben L. v. V. ausgedrückt ist.

*) Wird wohl in der holländ. Ausg. auch zu Ende der Fall sein.

137 (649) Bleyenbourg . . . dès l'an 1674 se mit sur les rangs et réfuta le Livre impie de Spinosa qui a pour titre Tract. Theol. Polit.

In seinem Buch: Die Wahrheit der christlichen Religion und die Autorität der h. Schriften begründet gegen die Argumente der Irreligiösen u. s. w.

Außerdem hat er auch Spinoza's Ethik bekämpft, gegen welche er 1682 ein Buch drucken ließ.

W. van Blijenbergh wederlegging van de ethica of zede-kunst. Dordr. 1682. 4o. 354 p. In meinem Besitz.

p. 191. Zu den Worten Fellerus in Continuatione Universalis laeti ist am Rande des Textes selbst vor Univ. hinzugeschrieben bibliotheca.

p. 196. Deurhof . . . Spinozaas gevoelen angrijpt. Dit heeft hij ook nader hand gedaan, in zijn *Opening over den* 2[de] *Brief van den Apostel Petrus*, door hem in 't Jaar 1713 uijt gegeeven, in welkers Verklaaring over Vers 4. hij van Bladz: 45 tot 56. de 4. 5. 6. en 8[te] Voorstelling met deszelver twee Bijvoegzels, beneevens de 6[de] Bepaaling, van het 1[te] Deel van Spinoza's Zedekunst, als de geheele grondslag zijner gevoelens in dat Werk, naaktelijk ontleed, heel bondig vereijdeld, en kragtig weederlegd heeft.

p. 197. Waardig, om van ijder gelezen te worden (Schluß von Art. XIII). Onder het meenigvuldig getal der geenen die teegen de gedrukte Werken of de daar in vervatte gevoelens, van Spinoza in het Strijd-perk getreeden zijn, heeft niemand meer naams behaald, en tot nu toe grooter roem behouden, als den Heer Bernard Nieuwentijt, in zijn Leeven Medicijne Doctor en Burger-Meester tot Purmerent: die nochtans zulks waardiger verdiend zou hebben, zoo hij, in dat zelfde Werk, namendlijk zijn zoo genaamde *Gronden van Waarhijd en Zeekerhijd* zig niet 't effens teegen dat heerlijk en onweederleggelijk bewijs van de in dit stuk voortreffelijke des-Cartes, waar meede die Gods weezendlijkhijd, zoo van vooren als van achteren uijt zijn denkbeeld bewijsd, verzet, noch het zelve met zulke laffe teegen-reedenen zoo schandelijk beknabbeld had.

144 (651) Fullerus in continuatione Bibliothecae Universalis.

Gemeint ist: Joach. Feller in Continuatione Historiae universalis J. Laeti. 1679.

154 (655) Deurhof . . . a toûjours vivement attaqué les sentimens de Spinosa.

Das hat er auch später noch gethan, in seiner Auslegung des zweiten Petrusbriefes, wo er bei V. 4. von S. 45 bis 56 die 4te, 5te, 6te und die 8te Proposition mit ihren zwei Scholien, nebst der 6ten Definition des ersten Theils von Spinoza's Ethik, als die ganze Grundlage der Ansichten desselben in jenem Werke, offen zergliedert, sehr bündig vereitelt und kräftig widerlegt hat.

Dicke Folianten Manuscr. von W. Deurhoff zur Exegese des A. u. N. T. nebst Biographie des Vf. in F. Müllers neuestem nachher näher zu erwähnenden Auctionskatalog unter No. 257 f.

156 (656) mérite d'être lû [im Holländischen der Schluß des Kap.]. Unter der großen Zahl derer, die gegen die gedruckten Werke oder die darin enthaltenen Anschauungen Spinoza's auf den Kampfplatz getreten sind, hat keiner sich namhafter gemacht und ist bis jetzt zu größerem Ruhm gelangt, als Herr Bernhard Nieuwentyt, bei seinem Leben Dr. med. und Bürgermeister zu Purmerent, der sich diesen Ruhm indessen würdiger verdient hätte, wenn er in jenem Werk, nemlich seinen sogenannten Gründen der Wahrheit und Gewißheit, nicht auch gegen den herrlichen und unwiderleglichen Beweis des in diesem Stück vortrefflichen Descartes, mit dem derselbe das Daseyn Gottes a priore und a posteriore aus seiner Idee beweist, aufgestanden und denselben nicht durch solche erbärmlichen Widerlegungen so schändlich benagt hätte.

In Utrecht, ich weiß nicht mehr ob aus der öffentl. oder aus einer Privatbibl., habe ich folgende Ausgabe benutzt: Gronden van zekerheid of de regte betoogwijze des wiskundigen so in het denkbeeldige als in het zakelijke: ter wederlegging van Spinosaa's denkbeeldig samenstel; en ter aanleing van eene sekere sakelijke wijsbegeerte, aangetoont door Bernard Nieuwentijt, M. D. Den derden druk. Amst. 1754. 4o. Vorbericht u. 456 p. Ebenso: Het regt gebruik der werelt beschouwingen ter overtuiginge van ongodisten en ongelovigen aangetoont door Bernard Nieuwentijt M. D. Den vijfden druk. Amst. 1730, ein dicker Quartant.

p. 202. en daarmede doorgegaan was. Schoon mij de Deugd van Doctor Lòdèwijk Meijer gansch onkundig is, om hem van zulk een daad heel vrij te keuren; ik wil nochtans daar toe veel liever over hellen, om te gelooven, dat hij, als zijnde in der tijd geenzins van het geringste slag des Volks, hier toe noch te veel eer-zugt zal gehad hebben om zijn naam door zulk een verachtelijk feijt, en klijn genot, te bekladden: maar vertrouw veel eer, dat Spinoza, voelende zijn eijnde naderen, aan hem dit Mes en Geld, tot erkentenis en belooning, voor zijn gedaane moeijten en rijs, geschonken heeft.

ib. Men verhaalt (1) dat enz. Man vind dit Verhaal bij Bayle, in deszelfs *Bedenkingen over de Staart-Sterren:* en hier uijt in Rabus Boekzaal, van de Maande September en October 1698. Bladz: 298.

p 203. Dit 2de en het volgende 3de en 4de verhaal vind men in de Voorreeden, die Fransois van Halma, voor deszelfs vertaaling van Bayle's Aanteekeningen, over het bedrijf, geschriften en gevoelens van Spinoza, gevoegd heeft: waar uijt zulks door Rabus in zijn Boekzaal van September en October 1698 is over genomen, op Bladz: 299.

ib. zu (5). Bayle zegd, in zijn boven genoemde *Bedenkingen over de Staart-Sterren*, dit volgende uijt de mond van een groot Man, die 'er van goeder hand van verzeekerd zij te zijn, gehoord te hebben. Ziet ook Rabus Boekzaal van Septemb: en October 1698. Bladz: 298.

Aus Nieuwentijts schon angeführtem Buch: regt gebruik der werelt beschouwingen setze ich noch eine Stelle her über das ruhige Lebensende Spinoza's und das verzweifelte eines zu spät umkehrenden Anhängers desselben. Voorberigt p. 6. By dese gelegentheit van het sterven der Ongodisten kan ik niet nalaten hier aan te halen, het geen van Spinoza, en ook, voor soo veel ik hebbe kunnen vernemen, met waarheit gesegt wert: namelyk, dat hy in eenigheit en een groote stilheit sonder uiterlyke tekens van ongerustheit te tonen, syn leven geeindigt heeft. Im XXXIV brief aan W. V. Blyenbergh heißt es p. 7: Ten

165 (659) retiré avec ce qu'il avoit butiné.

Obschon mir der Charakter von Dr. Ludwig Meyer durchaus zu unbekannt ist, als daß ich dafür halten könnte, er sey von solch einer That völlig frei zu sprechen, so will ich mich doch viel lieber dazu neigen anzunehmen, daß er, der dazumal keineswegs zu dem geringsten Volksschlag gehörte, noch zu viel Ehrliebe gehabt haben wird, als daß er seinen Namen durch so einen verächtlichen Streich und kleinen Gewinn hätte beschmutzen mögen, und glaube vielmehr, daß Spinoza, als er sein Ende nahen fühlte, ihm dies Messer und Geld als Erkenntlichkeit und Belohnung für seine Mühwaltung und Reise geschenkt hat.

Das. [angehend einige Umstände des Todes Spinoza's]. On debite 1. que etc.

Man findet diese Nachricht bei Bayle pensées diverses à l'occasion de la comete [zuerst 1682, unter anderm Titel], und daraus in Rabus Buchsaal Sept. u. Oct. 1698. S. 298.

Das. Die 2te, 3te und 4te Nachricht findet man in Franz v. Halma's Vorrede zu seiner Uebersetzung des Bayleschen Artikels über Spinoza [Ausg. 1711. S. 6. 7. der unpaginirten Voorreden], woher es dann Rabus entnommen, a. O. S. 299.

167 (659) Bayle sagt in den schon erwähnten Gedanken bei Gelegenheit des Kometen [§. 181] über die folgende Mittheilung: je la tiens d'un grand homme qui la sait de bonne part. Vgl. auch Rabus a. O. S. 298.

tweeden, is het ook seeker dat om niet ontrust te werden, hy met niemant op syn siek- en doodbedde eenige redenwisselingen, over den staat der menschen na dit leven, en de sekerheit of onsekerheit van syne gevoelens heeft willen houden — — —

Eindelyk, moet ik hier by voegen, dat een van syn alderbysonderste vrienden en Leerlingen aan my van naby in myne jonkheit is bekent geweest, die syne gedagten altyt aangehangen hadde, en de selve met seer veel scherpsinnigheit, vermits hy in verstand uitstak, wanneer 'er vryheit was, gewoon was Staande te houden: welke in syne Siekte na het voorbeeld van syn Meester sigh langen tyd stil gehouden hebbende, eindelyk

in dese verschrikkelyke woorden uitberstede, dat hy nu geloofde al wat hy te voren geloochend hadde, dogh dat het nu te laat was om genade te hoopen. Welk erbermlyk uiteinde seker geleerdt Heer aan my met alle omstandighéden geliefde bekent te maken; dewyl hy seide te weten, dat ik, desen na allen schyn ongelukkigen over veel jaren in syne gevoelens gekent hebbende, syn afsterven horende, niet konde nalaten begerigh te syn om de wyse daar van te vernemen.

Of nu na dit alles overdagt te hebben, het uiteinde van Spinoza eenigen grond van gerustheit, aan syne beklagelyke navolgers geven kan, sal ik aan haar selfs, indien sy sonder passie oordeelen willen, overlaten.

In Bezug auf die Anmerkung zu p. 150, schließe ich hinsichtlich der Porträts, die wir von Spinoza haben, folgendes an. Das in meinem holländischen Exemplar beigefügte ist dasselbe, welches auch v. Murr in seiner Ausgabe der Annotationes ad tract. theol. polit. 1802 hat reproduciren lassen. Von den dort darunter stehenden lateinischen Distichen (Cui Natura, Deus, cet. — auch bei Paulus II, XII) scheinen die holländischen Verse meines Ms. Dit is de schaduw enz. (oben S. 128) nur freie Umbildung zu seyn. Das in meinem Besitz befindliche, übrigens feiner als das bei Murr ausgeführte, ist aus einem größeren Blatt herausgeschnitten, und mit seiner ovalen Einfassung auf ein eingeheftetes Papier geklebt. Dies Bild zeigt ihn in seiner ganzen überlegenen Ruhe. Jünger erscheint er auf dem Stich, der sich vor der deutschen Uebersetzung der Colerschen Biographie, Frankf. u. Leipz. 1733, befindet. Vgl. die Anm. des Uebersetzers S. 44. 45. Die Bemerkung Murrs p. 7. cum serpente superne ad dextram ist von der rechten Seite Spinoza's zu verstehn; die Schlange hat ihren Schwanz im Munde. Die Unterschrift dieses Bildes ist's, welche mit den Worten schließt: characterem reprobationis in vultu gerens. Der scharfe zersetzende Blick ist fixirend gerade aus gerichtet, um die festen Züge des Mannes spielt etwas herbes und ironisches, zugleich aber zeigt sich eine gewisse ängstliche Zurückhaltung, die auf einen im Grunde liebenswürdigen Gelehrten schließen läßt. Am meisten diesem Bilde, unter denen die ich kenne, nähert sich das bei Lavater, Physiognom. Fragmente III. 1777. zu p. 277, wo das Versehn begangen, daß von den sechs Köpfen Spinoza als Spe-

ner, der neben ihm abgebildet, und Spener als Spinoza bezeichnet wird, wie auch Zinzendorf und La Mettrie daselbst ebenso verwechselt sind. Bei einigem guten Willen läßt sich denn auch der nöthige character reprobus in diesem Bild Speners und die pietas in dem des Spinoza leicht entdecken, und manchem Unbefangenen wird es nicht schwer geworden seyn. Am jüngsten, vielleicht in seinen zwanziger Jahren, erscheint Spinoza auf dem Wolfenbüttler Gemälde, mit dem dasjenige stimmt, welches früher Paulus besaß, der den Kupferstich vor seiner Ausgabe nach demselben besorgte. Spinoza sieht ein wenig nach der Seite, und um seinen Mund zuckt leise die ganze Gewalt seines vernichtenden Scharfsinns. Die Perüke ist sorgfältiger gekräuselt als auf den andern beiden Bildern. Hier tritt auch das Portugiesische und Jüdische am meisten hervor. Eine Copie dieser Auffassung erinnere ich mich in Utrecht im Besitz des Prof. Opzoomer gesehn zu haben. Das Paulussche ist an Herrn van Vlooten, Prof. der holländ. Literatur zu Deventer, übergegangen. Vgl. seine Anzeige meiner Schrift im Algemeenen Konst- en Letterboden 1853 N° 11. Uebersehen hat auch er wie andre, daß über das dem Herzog von Gotha gehörige Porträt schon längst eine genauere Angabe veröffentlicht ist, N° 17 der Ergänzungsblätter zur allgemeinen Literaturzeitung 1810; dasselbe ist 1675 von v. d. Spijk gemalt, wie hinten auf dem Bilde selbst angegeben ist. Wie der Recensent dort sagt, „sieht man dem Gesichte auf diesem Gemälde den ernsthaft denkenden Kopf und die herzliche Simplicität und Gutmüthigkeit an." De Murr besaß ein Exemplar der Colerschen Biographie von 1706 mit Bild, nach Angabe des Katalogs seiner Bibliothek 1811 N° 4640.

Es ist Schade, daß in dem Exemplar einer Schrift, die ich besitze, und die ich sonst nicht erwähnt gefunden habe: Fürstellung vier neuer Welt Weisen, nahmentlich I. Renati des Cartes, II. Thomae Hobbes, III. Benedicti Spinosa, IV. Balthasar Beckers, nach ihrem Leben und fürnehmsten Irrthümern, gedruckt im Jahr 1702 (s. l.) folio, gerade das Porträt Spinozas fehlt,

während die andern drei, wahrhaft abschreckend, abgebildet sind. Möglich, daß Spinozas Bild dem Werk ursprünglich fehlte. Das Vorwort sagt: „Sonderlich Spinosa scheinet wohl recht vom Satan dazu gedinget zu seyn, die Atheisterey auf guten Fuß zu setzen. Was Hobbes nur halbicht angefangen, das hat er mit großer Verwegenheit zu Ende gebracht.“ Die „Beschreibung des Benedictus Spinosa und seiner gottlosen Lehre“, S. 9—12, ist kaum etwas Anderes als Auszug aus Kortholts Buch de tribus impostoribus, den auch der Vf. selbst als seine Quelle angibt. Nur den Schluß, in welchem dieser seinem eigenen Gemüthe Luft macht, sey es gestattet mitzutheilen — was in dieser Zeitschrift geredet wird, ist ja alles privatim genug gesagt. „Dies sind“, heißt es, „die greulichen Lehren, die entsetzlichen Irrthümer, so dieser ungesalzene Jüdische Philosophus (mit Gunst zu reden) in die Welt gesch — [en toutes lettres]. Könnte auch der Teufel wol ärger philosophiren? Und dennoch finden sich welche, so ihm beizupflichten sich nicht entsehen. Allein es ist kein Wunder, da man heutiges Tages fast überall sich bemühet, entweder zu viel zu gläuben oder gar nichts zu gläuben.“

Auf den schon erwähnten Aufsatz van Vlooten's (N° 10 u. 11. a. a. O.), der in Deutschland wohl noch weniger bekannt geworden ist, als meine kleine Schrift selbst Philosophen von Profession, obgleich mein verehrter Gönner H. Prof. Ulrici dieselbe im Jahrgang 1853 dieser Zeitschrift gütigst angezeigt hat, möchte ich hier noch besonders deshalb aufmerksam machen, weil der Vf. äußerst interessante Mittheilungen aus noch ungedruckten Briefen Spinoza's macht, die sich zu Amsterdam im Collegianten Stift Oranje-Appel gefunden haben. Herrn Frederik Müller, dessen antiquarische Kataloge eine Bereicherung für die Bibliographie zu seyn pflegen, ist es bei seinen Nachforschungen, zu denen ihn meine damalige Nachfrage in Amsterdam, bei der ich auf seinem Lager jene Ausgabe des Colerus mit den handschriftlichen Nachträgen erwarb, veranlaßt hatte, gelungen, jene Sammlung aufzufinden. Als mich H. Prof. van Vlooten 1854 in Halle besuchte, theilte er mir

seine Absicht mit, jene Manuscripte in Druck zu geben; mehrfache spätere Nachfragen meinerseits an ihn blieben ohne Erfolg. H. Frederik Müller, an den ich mich kürzlich wieder wendete, stellt die anderweitige Veröffentlichung bis Mitte 1860 bestimmt in Aussicht. Möchten jene Briefe, die besonders für die anschauliche Kenntniß der Lebensweise, den Umgang Spinoza's, seine theilnehmende Sorge für jüngere Freunde, sein Interesse an Tagespolitik so anziehend zu seyn scheinen, nun wirklich nicht länger der Oeffentlichkeit vorenthalten werden. Drei autographe Briefe Spinoza's bringt Fred. Müllers Catalogue raisonné de la précieuse collection de manuscrits et d'autographes de MM. D.-C. van Voorst, père, et J.-J. van Voorst, fils, pasteurs evangéliques à Amsterdam. Amsterd. 1859. In dieser Sammlung, die noch im Januar unter den Hammer kommen soll, befinden sich von B. de Spinoza: N° 1714 lt. aut. sig. en Holl., de Voorburgh, 13 Mars 1665. Arguments philosophiques. Lettre très intéressante (2 pp. in fol., d'une écrit. très fine). Joint un portr. gravé. N° 1715: lt. aut. sig. en Latin, à G. H. Schuller, Doct. en Médec. à Amsterdam, de la Haye, 18 Nov. 1675. Av. cachet. Concernant des discours que Sch. a tenus avec Christ. Huygens sur Spinoza; opinion de Sp. sur Leibnitz etc. N° 1716: brouillon aut. corr. d'une lt. Lat. à L. Meyer, sans date. Arguments philosophiques (5 pp. in 4°). Joint un portr. gravé. In N° 1933, einer Sammlung von 43 Facsimiles J. Konings von Briefen, Gedichten u. s. w., mit Konings historischen Notizen dazu, ist auch Spinoza vertreten. Herr Fred. Müller theilt mir mit, daß er neuerdings Briefe von S. de Vries, L. Velthuysen, A. Burgh, andere an L. Meyer, P. Balling, C. Huygens, J. Jelles gefunden habe.

Auf der Hannoverschen Bibliothek befinden sich Leibnitz'sche Abschriften von Briefen Spinoza's, die in dessen op. posth. p. 452. 457. 449. 610 f. gedruckt stehn; dazu L's kritische Bemerkungen. Ebendaselbst sah ich 1851 von L's Hand: communicata ex literis D. Schult (der Name fraglich; etwa Schuller, an den der eben erwähnte Brief?), eines Anhängers Spi-

noza's, zur Ethik desselben, mit Kritik L's. Auch zwei Bogen fol. ad ethicam B. de Sp., eine Kritik der p. I. und der def. 1—6, sowie der prop. 1—36. Die animadversiones ad J. G. Wachter. sind seitdem als réfutation de Spinoza herausgegeben worden von Foucher de Careil, der in dem vorausgeschickten mémoire auch ein Paar noch unbekannte Bemerkungen Leibnitzens über seinen Besuch bei Spinoza mittheilt. Ferner ein Brief von Leibnitz an einen Monseigneur, dem er den Brief Spinoza's von 1671 nebst kritischen Bemerkungen übersendet — „an wen? Herzog Johann Friedrich? Anton Ulrich? Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels?" (dies war, glaube ich, dort auf dem Briefe von der Hand eines Lesers hinzugeschrieben). Durch diesen daselbst aufbewahrten Originalbrief Spinoza's an Leibnitz ist es, daß wir auch das Siegel des Ersteren kennen gelernt haben, die Rose mit der Unterschrift caute, nemlich quia spinosa. „Doch wills den Rosenstrauch verdrießen, Daß er als Dornstrauch gelten soll."

Seinen Namen schreibt der Philosoph dort B. Despinoza, mit z soviel ich lesen konnte, deutlicher als in dem Facsimile bei Murr, das mir, soweit ich damals aus der Erinnerung vergleichen konnte, überhaupt nicht die schnelle liegende klare Handschrift des Originals gut genug wiedergegeben zu haben schien, wie auch, was ich schon erwähnte, das Porträt bei Murr besser seyn könnte. Das gewiß nur wie öfter aus s entstandne z im Namen, welches nach spanischer Aussprache, wie in Mendoza, und gleicherweise im Portugiesischen, nahezu dem englischen scharfen th entsprechen würde, nach holländischer Schreibweise den sanften Laut des s bezeichnet, hat bei uns Deutschen die ganz unbegründete harte Aussprache mit ts veranlaßt.

Der Name Spinosa oder mit dem bekannten Vorschlag Espinosa (so schreibt unsern Philosophen ein span. Ms. bei Muller catal. rais. N° 237) ist kein seltener. Auch nicht unter den Schriftstellern, wie man schon ersehn kann aus Antonii biblioth. Hisp., Alegambe biblioth. scrpt. soc. Jesu, Backer bibl. des écriv. de la comp. de Jésus, u. anderm, bes. den Literaturgesch.

So hieß ferner ein Hauptmann der Leibwache des Cardinal Jimenez. Bei Petrus Martyr de Angleria begegnen wir epist. DCC. a. 1520 einem doctor Spinosa, inter causidicos clarus. In Wolfenbüttel sah ich eines licentiado Spinosa lettera delli paesi novamente trovati in India 1533. Auch einen Philosophen dieses Namens hatte es gegeben: ein Petrus a Spinosa schrieb ein opus tripartitum in physica et alios libros Aristotelis, Salamanca 1535 (Hyde catal. impressor. libror. in bibl. Bodlei. Oxonii 1674). Bekannt genug ist der Cardinal Großinquisitor Espinosa, der auch in dem Proceß des Prinzen Don Carlos eine Rolle spielt (Spinosa nennt ihn z. B. auch Arias Montanus in seiner Polyglotte). Ein Michael de Espinosa starb 1629 als Professor des Aristoteles und Qualificator des h. Amts. Und wie auf dem Inquisitorensessel und im rothen Hut finden wir einen Spinosa auch mit der papiernen Delinquentenkrone auf dem Scheiterhaufen: ein Medel de Espinosa wurde 1559 zu Sevilla verbrannt (nach dem Verzeichniß, das der Skinnerschen engl. Uebers. des Werkes von Reg. Gons. Montanus Inquisitionis hispanicae artes angehängt ist; 1568). Ein Offizier Spinosa erscheint um dieselbe Zeit bei Karl V. in Yuste zum Besuch. Ein Joan de Spinosa schrieb einen dialogo en laude de las mugeres. Milan 1580 (Wolfenbüttl. Bibl.) Ein Pedro de Cáceres y Espinosa (dessen Mutter wohl diesem Geschlecht angehörte) ist Biograph und Mitherausgeber der Werke des berühmten Dichters Gregorio Silvestre, Lisboa 1592. Ueber einen Abenteurer dieses Namens aus Toledo, wo er an der Kirchthür ausgesetzt gefunden war, erzählt das Büchlein: historia de Gabriel de Espinosa pastelero en Madrigal que fingió ser el rey don Sebastian de Portugal y assimismo la de fray Miguel de los Santos en el año de 1595. Ich kenne nur eine Ausgabe: gedruckt in Xerez bei Juan Antonio de Tarazona. 1683. Der tüchtige Maler Jacinto Jerónimo Espinosa starb in Valencia, wo sein Grabmal in St. Martin. In der Bibliothek des Hrn. Prof. Lommatzsch in Wittenberg sah ich ein demselben gehöriges portugiesisches Buch über Chirurgie, Reco-

pilaçam de cirugia, composta pello L[do] Antonio da Cruz, cirugião del rey, acrecentada nesta sexta impressão pello D. Francisco Soares Feyo & pello Licenciado Antonio Gonçalves cirugião del rey. Lisboa 1661. O, in dessen einen Deckel hinten eingeschrieben steht: Mosseh Espinosa, vorn im Deckel: Mosseh, auf dem Titelblatt: Spinoza (wie es scheint mit z). Hinten auf einem weißen Blatt ein spanisches Recept eines caustico para las carnosidades, vielleicht von derselben Hand, die das Espinosa schrieb. Herr Prof Lommatzsch theilte mir brieflich mit, daß der frühere Besitzer des Buches sich viel im Haag aufgehalten, und auch dieses daselbst erworben habe. In Amsterdam erfuhr ich 1851, daß ein Trödler im Judenviertel noch den Namen Spinoza trage; und in Spanien giebt es noch die adlige Familie de Espinosa; ein Senator dieses Namens machte vor einigen Jahren auch in den Zeitungen von sich reden. Aber diese christlichen und die jüdischen Spinosa haben wohl höchstens das mit einander gemein, daß sie nach demselben Ort ihren Namen führen. Espinosa de los Monteros ist ein Städtchen in Altcastilien, das jenen Beinamen erhielt, weil es seit dem zwölften Jahrhundert das Privilegium hatte, die nächtlichen Leibwächter des Fürsten zu stellen, zuerst des Grafen, dann des Königs von Castilien, endlich auch des von Spanien. Philipp II. bestimmte, daß nur solche, die nicht von Juden abstammten, zu dem Amt zulässig seyen. Ein Espinosa de los Monteros gab 1627 eine Geschichte und Beschreibung von Sevilla heraus. Ein andres Espinosa liegt im Toledanischen, auf der Straße von Talavera nach Madrigalejo. Aus Spanien wurden die Juden bekanntlich 1492 durch die Reyes católicos vertrieben; ein Theil, besonders gerade aus Castilien, zog nach Portugal, wo aber auch bald die Verfolgungen ausbrachen und die Noth zu äußerer Anbequemung an die Formen des römischen Christenthums oder zur Auswanderung trieb. Viele gingen von da nach Holland.

Bibliographisch wäre noch manches über Spinozas Schriften nachzutragen und zu berichtigen. In Bezug auf die Annotat. zum tract. theol. pol. bemerkte ich dies bereits 1851 a. O. p. 58. Ich stelle jetzt, was ich mir darüber notirt habe, zusammen; auch wird es bei der Seltenheit des größten Theils der älteren Spinozaliteratur nicht ohne Nutzen seyn, Orte anzugeben, an denen sich jetzt Exemplare dieser und jener Schrift befinden. Die erste Ausgabe des tract. theol. polit. Hamburg bei Henr. Künrath (statt: Amsterdam bei Christ. Conrad) 1670 fehlt selbst mancher der größten Bibliotheken; sie findet sich z. B. in Gotha, Hamburg, Hannover; ich besitze zwei Exemplare. Die Octavausgabe, Leyden 1673, unter dem Titel: Danielis Heinsii P. P. operum historicorum collectio prima —

die damit verbundene gleichzeitige secunda enthält die philosophia s. scripturae interpres —, ist in Berlin, Dresden, Gotha, Leipzig vorhanden. Die beiden andern pseudonymen Varietäten dieser Collectiones: Francisci de la Boe Silvii totius medicinae idea nova. Edit. II. Amstelodami 1673. und Francisci Henriquez de Villacorta doctoris medici à cubiculo regali Phil. IV. & Caroli II. archiatri. Opera chirurgica omnia sub auspiciis potentissimi Hispp. regis Caroli II. Amstelodami apud Jacobum Paulli 1673, habe ich die erstere nur auf der Wiener Bibliothek gefunden, die zweite nur auf der Dresdner und jetzt unter den Miscell. der v. Ponikau'schen zu Halle. Die Anführung der Ausgabe Villacorta bei Vogt Catal. libr. rar. p. 710 und dann bei andern als Quartausgabe ist irrthümlich. Dem tract. theol. pol. folgt unter Wiederholung desselben pseudonymen Titels auch in der Villac. Ausg. das Werk Philosophia s. scripturae interpres; nur steht hier medeci statt medici, und als Verzierung ein andrer Holzschnitt als vor dem ersten Theil. Ich besitze ein Exemplar jener Schrift des Sp. mit dem Titel: Tract. theol.-pol. cui adjunctus est philosophia s. scripturae interpres. Ab authore longe emendatior. Anno Dom. 1674. 8° s. l. und ohne die Anm. Das Titelblatt ist nur vorgeklebt, doch muß früher ein andres Blatt dagewesen seyn, denn ohne ein solches ist der erste Bogen unvollständig. In dem einzigen andern Exemplar dieser Art das mir vorgekommen ist, auf der Hamb. Bibl., sieht man noch vom alten Titel ein I, welches der Anfang von Danielis oder Francisci seyn könnte, denn jenes Buch ist nichts andres als eine jener pseudonymen Octavausgaben. Der tract. zählt hier außer praefatio und index capitum wie jene 334 Seiten, und erweist sich in allen Kleinigkeiten als ganz derselbe Druck, wenigstens wie die Villacortaausgabe, mit der ich ihn zusammengehalten. Der alte Titel der phil. scr. interpr. (ohne den der erste Bogen unvollständig) ist in meinem Exemplar herausgeschnitten, ohne durch einen andern ersetzt zu seyn. Ebenso ist er in dem Hamburger Exemplar herausgerissen, kann jedoch weder Dan. Heins. noch Franc. Vill. gelautet haben, da einen Daumen breit vom obern Rande entfernt noch deutlich der Anfang eines großen lat. M oder N zu sehen ist. Ich besitze ein Exemplar der Phil. scr. interpr. von ganz derselben Ausgabe, aber mit dem Titellaut der ersten Ausgabe von 1666, nur daß hier dafür 1673 steht; das ursprüngliche Titelblatt ist ausgeschnitten wie in dem vorher erwähnten Fall. In jenem meinem 1674er Exemplar ist auf das vordre Titelblatt, das des tract. th. pol., eingeschrieben: Tho. Smith e coll. Magdal. Oxon. In dem Hamburger Exemplar derselben Ausgabe ist eingeschrieben: J. C. Wolf. An. 1709. Vgl. dessen bibl. hebr. I, 1715 p. 240. (II, 618 begeht Wolf die Ketzerei, Spinoza in dem catalogus Grammaticorum Hebraeorum inter

Christianos aufzuführen). S. auch Walch theol. sel. t. I. 1757 p. 679. Baumgarten Nachr. v. merkw. Büchern. IX, 319 f. Außerdem fand ich im Hamburger Katalog eine Ausgabe des tr. theol. pol. verzeichnet, Utrecht 1675, Quart, wenn ich nicht irre; ich konnte dieselbe indessen, da die philosophischen Bücher damals noch nicht geordnet waren, nicht bekommen. In Händen gehabt habe ich aber auf derselben Bibl. ein Exemplar mit dem Titel: Benedicti de Spinoza opera omnia priora et posthuma quorum seriem versa pagina indicat. 1677; der erste Theil enthält nächst den principia philos. Cartes. den tract. theol. pol., der zweite die op. posth. ganz mit dem sonst bekannten Titel. In Hannover sah ich einen Band ohne Titel, auf dessen Rücken stand: Spinosa opera posthuma t. II; er enthält elementa physices methodo mathematica demonstrata und bricht p. 656 mitten im Satz ab.

Die französ. Uebers. des theol. polit. Tractats erschien bekanntlich gleichfalls unter drei Titeln, die genauer so lauten: 1) La clef du santuaire par un sçavant homme de nôtre siecle. Là ou est l'esprit de Dieu, là est la liberté, 2 epitre aux Corinthiens chap. 3. vers. 17. A Leyde chez Pierre Warnaer MDCLXXVIII. 2) Traitté des cérémonies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes. A Amsterdam chez Jacob Smith MDCLXXVIII. 3) Reflexions curieuses d'un esprit des-Interressé sur les matieres les plus importantes au salut tant public que particulier. A Cologne chez Claude Emanuel 1678. Alle 12°. 531 p. Text u. Anm. Diese Reihenfolge Clef, Traité, Reflexions gibt 1729 des Maizeaux zu Bayle's Briefen p. 143. Paulus, der dieselbe nach Niceron mém. anführt, sagt von den beiden letzteren Titeln: suspicionibus minus obnoxii adeoque sine dubio serius praefixi. I, XVI. In der Reihenfolge reflexions, clef, traité werden die Titel, übrigens nicht genau, angeführt in la vie et l'esprit de M[r] Benoit de Spinosa 1719. p. 25, Anmerkung, wo es weiter heißt: ces trois titres ne prouvent pas que l'on ait fait trois Editions de ce Livre. En effet il n'y en a jamais eu qu'une; mais le Libraire a fait imprimer successivement ces différans titres pour tromper les Inquisiteurs. Die Clef findet sich in Dresden, die Traitté in Berlin und hier in Halle sowohl auf der Waisenhausbibl. als auf der Universitätsbibl., die Reflexions besitzt Berlin, Genf, Hamburg; alle drei Varietäten sind auf der Göttinger und auf der Wiener Kaiserl. Bibl. vertreten. Ein Exemplar in der Bibliothek des H. Busch zu Straßburg war nach Angabe des Auctionskatalogs derselben, Mai 1856, mit sämmtlichen drei Titeln versehn. Es war dort (N° 2037) als reflexions u. s. w. angeführt, mit der Bemerkung, daß jenes Buch Spi-

noza's auch unter den beiden andern Titeln Traitté u. s. w. und La clef u. s. w. übersetzt worden sey; dann hieß es: Quelques exemplaires ont les trois titres; le présent est de ce nombre. Auch Brunet 4[me] éd. 4, 330 f. spricht von exemplaires dans lesquels ces trois différents titres sont réunis. Wenn die einfach titulirten nach ihm presque aucune valeur haben, so wird sich das wohl ändern; das seltene Büchlein bleibt werthvoll durch die in ihm zuerst veröffentlichten Anmerkungen Spinoza's. Weiter bemerkt Brunet: le titre le plus rare est le premier (nemlich Clef). M. Renouard dit que c'est au contraire le second (nemlich Traitté): ce qui est vrai s'il ne veut parler que d'une réimpression de l'ouvrage faite sous l'ancien date avec deux titres; réimpression plus belle que l'original et en caract. plus neufs, mais où l'on a suivi ligne pour ligne la première édition. Clef stimmt genau mit Traitté in Bezug auf Seitenanfänge und -enden u. s. w. Im Dresdner Exemplar fehlt das Druckfehlerblatt, aber die vorhergehende Seite schließt unten mit Fau-. Ein Buchbindermeister, der auf meine Veranlassung das hiesige Waisenhausexemplar des Traitté untersuchte, versicherte auf seine Kunst, daß der Titel dem ersten Bogen angehöre. In dem Hamburger Exemplar der Reflexions ist der Titel bloß aufgeklebt. Das Exempl. der Halleschen Universitätsbibl. enthält unter anderm die Bemerkung eingeschrieben: nous en avons encore d'autres editions qui ont paruës sous divers titres: 1. Reflexions curieuses d'un esprit desinteressé, 2. la clef du Sanctuaire, presque en meme temps avec celle ci en Hollande.

Eine neue Ausgabe der Werke Spinoza's würde noch manches im Text zu corrigiren finden. Z. B. Princ. phil. Cart. p. I. prop. XIII. dem., Bruder p. 47, 13 lies Deo (statt Dei), enti. De intell. emend. steht in allen Ausg. (op. posth. p. 367. Bruder p. 16 unten f.), non esse opus ut sciam quod sciam me scire, et multo minus esse opus scire quod sciam me scire, wo offenbar das erste quod sciam zu streichen ist. Vgl. schol. prop. 21. p. II. eth. In dems. Tract. p. 372, 13. Brud. p. 22, 9 fehlt bei den Worten chimaera cuius natura existere implicat das ganz nothwendige non vor existere. P. 19. §. 46 hat Bruder das der ed. pr. p. 370, 1 gleichfalls fehlende non, nach dem Vorgang von Paulus, der es aber in Klammern beisetzte, ohne weiteres in den Text aufgenommen. In der Ethik IV, prop. LXVI hat Bruder unrichtig futura statt futuri der ed. pr., ebenso dem. prop. LXVIII mit Unrecht quia statt des qui in jener.

Das Biographische betreffend, so beruht die Angabe Murrs, dem Bruder folgt, daß die holländische Lebensbeschreibung von Colerus zuerst Utrecht 1698 herausgekommen, auf einem Irr-

thum; es liegt vermuthlich eine Verwechslung zu Grunde mit der Uebersetzung von Bayle's Artikel aus dem dictionnaire, die Franc. Halma Utrecht 1698 herausgab. Eine Besprechung derselben in Neocori et Sikii Biblioth. libr. nov. 1698. Juli-August p. 536 f. Halma's Uebers. wird von Colerus in der holländ. Ausg. mehrmals nach den Seitenzahlen citirt. Vgl. Jenichen historia Spin. Leenhof. 1707. p. 6. Bayle selbst spricht über sie lettres 1729. p. 1080. Mullers catalogue raisonné enthält N° 990 einen Brief Bayle's an Halma vom 24. Februar 1698. Il a appris avec beaucoup de joie que Halma traduira son art. sur Spinoza en Flamand (sic) et témoigne son aversion pour „l'abominable système" de ce philosophe. Ich habe diese holländ. Uebers. von 1698 nirgend zu Gesicht bekommen. Dagegen besitze ich eine spätere Ausg. derselben, die ich mich nicht erinnere sonst genannt gefunden zu haben. Der Titel (roth und schwarz) lautet: Het Leven van B. de Spinoza met eenige Aantekeningen over zijn Bedrijf, Schriften, en Gevoelens: Door den Heere Bayle, Leeraar der Wijsgeerte te Rotterdam. Nevens een Kort Betoog van de Waarheit des Christelijken Godsdienstś; en twee Verhandelingen, I. Van de Ziel. II. Van Gods Wezentlijkheit. Door den Heere Jaquelot, Leeraar der Fransche Kerke in 's Gravenhage. Vertaald door F. Halma. De Voorreden behelscht eenige Aanmerkingen tegens 't Levensvervolg van Philopater. Te Utrecht, by Willem Broedelet. 1711. 8°. Het Leven steht p. 1—116. Voraus gehn zwölf unpaginirte Bogen, zuerst ein Opdragt, 1698 von F. Halma unterschrieben, dann die Vorrede mit den Anm. zu Philopater (die Bibl. der Georg. Aug. besitzt het leven van Philopater, drei Duodezbände, deren zweiter den vervolg van 't leven van Ph. enthält, der dritte einen verhael van een wonderlijk gesicht und het leven van Paterphilo), darauf wird noch Halma, seinerzeit ein namhafter Buchhändler und Dichter, in einigen Gedichten angesungen. Jaquelots Abhandlungen folgen S. 117—464. Endlich Inhoud und Drukfeilen. Die Worte, die der Vf. jener hier veröffentlichen Anmerkungen in der Anm. zu S. 152 aus der Bayleschen Biographie anführt, stehn auch in dieser Ausgabe von 1711 auf S. 12, wie nach jenem Vf. in der von 1698. Die erste Ausgabe des Bayleschen Dictionnaire, worin der Artikel Spinoza, erschien Rotterdam 1696. Dann 1702 und öfter. Deutsch bearbeitet von Gottsched 1741 f., mit Noten auch zu diesem Artikel. (Der Artikel Spinoza aus Bayle ist übrigens abgedruckt in dem supplément aux oeuvres posthumes de Frédéric II. roi de Prusse. Pour servir de suite à l'édition de Berlin. Contenant plusieurs pièces qu'on attribue à cet illustre auteur. Tome V. Cologne 1789).

Das in meinem Besitz befindliche Exemplar der holländischen Biographie von 1705 (ein anderes ist mir nicht vorgekommen) läßt nirgend merken, daß dieselbe schon früher veröffentlicht gewesen; aus dem Umstand, daß sie einer 1704 gehaltenen Predigt des Vf. angehängt ist, läßt sich freilich nichts entscheiden. — Die franz. Ausg. von 1706 (die ich doppelt besitze, sie befindet sich z. B. auch in Halle und Hamburg), ist, nach der nicht unwahrscheinlichen Angabe der deutschen Uebers. von 1733 S. 6. vom Vf. selbst besorgt worden; es heißt a. a. O., Coler (der übrigens ein Düsseldorfer war) habe das Leben Sp's „erst in Niederländischer Sprache beschrieben und hernach in die Französische übersetzen lassen." Der Titel dieser franz. Biographie ist abwechselnd rother und schwarzer Druck. Nach der Notiz vor Bayles Besprechung (April 1706) dieser franz. Ausg. des Colerus geht der Biographie dessen Auferstehungspredigt voran, Bayle lettres p. 1076. Mir ist diese Uebersetzung jener holländ. Predigt nur angebunden an die Lebensbeschreibung vorgekommen unter dem Titel la verité de la resurrection de Jesus Christ cet. La Haye 1706. In meinen Exemplaren der Vie befindet sie sich nicht. Der Paulussche Abdruck der Vie von 1706 erweist sich bei näherem Vergleich doch nicht als ganz genau. — In Lenglet du Fresnoy's Sammlung: refutation des erreurs de Benoit de Sp. cet. Bruxelles 1731 (ich besitze ein Exemplar, dem der Titel wohl nur ausgerissen ist, das erste Blatt hat bloß die Worte Refutation de Spinosa) enthält die Vie de Spinosa par M. Colerus, augmentée de beaucoup de particularitez. p. 1—150. Vgl. Baumgarten Nachr. v. einer Hall. Bibl. I. 1748. S. 132 f. — Außer der deutschen Uebersetzung von 1733 gibt es eine andre von 1734, die auch Bruder ganz unbekannt geblieben ist. Sie befindet sich auf der Biblioth. des Halleschen Waisenhauses sowie zu Hamburg; auch ich besitze ein Exemplar. Nächst jener Predigt enthält das Buch die Lebensbeschreibung „aus dem holländischen Original und der französischen Uebers. verdeutscht, mit benöthigten Anmerkungen und Register versehen von Wigand Kahler der h. Schrift Lic. wie auch derselben, der Math. u. Poesie Prof. zu Rinteln." Lemgo 1734. Daneben ein Stich, oben das Grab des Auferstandenen, neben welchem der Engel sitzt und ἠγέρϑη ruft, worauf der unten wandelnde Pastor Colerus (denn der soll es doch seyn) ἀληϑῶς ἠγέρϑη antwortet, während er mit der rechten zu einem Geripp und Höllenfeuer hinweist. Das Leben nimmt S. 115—256 ein, worauf nur noch drei Seiten Register folgen. In der Vorrede führt Kahler den ganzen Titel der holländ. Ausg. an (nicht ganz genau; es steht nicht Spinoza, sondern Spinosa auf dem Titel), bemerkt, daß die franz. Uebers. ein andrer gemacht, weil

Coler., wie er selbst bekenne, dieser Sprache nicht so mächtig gewesen, und daß dieselbe voriges Jahr, also 1733, in Holland neu aufgelegt worden. Die deutsche Uebers. des Anonymus ist Kahlern auch noch zugekommen, und macht derselbe auf das Versehn aufmerksam, daß Stoupe und de la Motte, Prediger an der Savoischen Kirche in London, zu Ministern vom Savoischen Hof geworden, weil d. Uebers. das Original nicht zur Hand gehabt, welches an vielen Orten vollkommner sey, indem d. franzöf. Uebers. einige Dinge übergangen.

Die Quelle, aus welcher Lenglet du Fresnoy die Colersche Biographie mit jenen „vielen Particularitäten" vermehrt hat, ist die dem Arzte Lucas zugeschriebene Biographie, wie schon Paulus bemerkte II, XIX f., welchem dieselbe indessen nur abschriftlich zugänglich war. Nach dem Avertissement seines MS. wären nur siebzig Exemplare abgezogen worden II, XXII. Ich besitze die erste Ausgabe: La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa MDCCXIX. s. l. 8°. Der Titel enthält nur noch den Vers, den Murr p. 7. ohne Angabe der Quelle aufgenommen und den auch das Heydenreich-Paulussche MS. hat:

Si faute d'un pinceau fidéle,
Du fameux Spinosa l'on n'a pas peint les traits;
La Sagesse étant immortelle,
Ses Ecrits ne mourront jamais.

Dem Titel folgt ein Avertissement, anfangend: Il n'y a peut-être, auf der dritten Seite endend: autant d'extravagance que d'impiété. Die vierte Seite nimmt eine Preface du copiste ein, wonach das Buch peut-être avec certitude ein Werk du feu Sieur Lucas ist. Die folgenden beiden das Inhaltsverzeichniß, Table. Dann S. 1—47 la vie de Monsieur Benoit de Spinosa. S. 48 leer. S. 49—208 L'Esprit de Monsieur Benoit de Spinosa. P. 25 Anm. heißt es: Ce qu'il y a de certain c'est que ce dernier [le Sr Lucas] étoit Ami et Disciple de Mr de Spinosa et qu'il est Autheur de cette Vie et de l'Ouvrage qui la suit. Vgl. indessen Prosper Marchand dictionnaire historique 1758. 1, 325. Derselbe erzählt, daß nach dem Tode des einen der beiden Verleger, der die ganze Auflage bei seinem Tode zu verbrennen verordnete, von 300 Exemplaren der zweite Theil, l'Esprit, in der That in's Feuer geworfen wurde, während die Vie unter anderm Titel, den Marchand angibt, neu ausgegeben wurde. Die Wiener kaiserliche und die Leipziger Stadtbibliothek bewahren je ein Exemplar dieser neuen Ausgabe: la vie de Spinosa par un de ses disciples: nouvelle edition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses ecrits, par un autre de ses disciples &c [sic]. A Hambourg, chez Henry Kunrath. M.DCC.XXXV. Diese Ausgabe gleicht der Vie p. 1—47 jener Ausgabe von 1719 so sehr, daß

man sie allerdings nicht für einen besondern Druck halten würde, wenn nicht auf der letzten Seite (die mit Bogen C zusammenhangt) unten das l'esprit fehlte — wenigstens also ein Paar Blätter müssen neu seyn. Vorgeklebt ist ein mit dem Titel zusammenhängendes Blatt, welches unter der Ueberschrift avertissement das, was 1719 preface du copiste heißt, wiedergibt, aber einerseits verkürzt, denn es fehlt der Schluß des ersten Absatzes von dont an, und der ganze dritte Absatz, statt dessen andererseits eine Hand hinzugefügt ist, die auf die neu hinzugekommnen Worte weist: La plupart des Notes, et le Catalogue des Ecrits de Spinosa, ont été ajoutez à cette nouvelle Edition par un autre de ses Disciples. Allein auch der Catalogue ist der von 1719 p. 45—47. Das alte avertissement und natürlich die table, welche besonders die Kapitelüberschriften des zweiten hier fehlenden Theils, l'esprit de Spinosa, enthält, sind weggeblieben. Hinten aber, und hierauf geht wohl das &c des Titels, sind sechs unpaginirte mit denselben Lettern gedruckte Blätter angebunden: recueil alphabetique des auteurs et des ouvrages condamnés au feu, ou qui ont merité de l'être. Nach Marchand a. O. sind diese beiden Ausgaben extrémement rares et presque inconnues; die Ausgabe von 1719 soll anfänglich eine Pistole das Exemplar gekostet haben, später, als die 300 Exemplare verbrannt waren, bis 50 Florin.

Der Esprit war inzwischen auch einzeln gedruckt worden unter dem Titel: De tribus Impostoribus, des trois Imposteurs. A Francfort sur le Mein, aux dépens du Traducteur MDCCXXI, 4°. 60 p., angeblich nur in 100 Exemplaren. Marchand 324. Die Ponikausche Bibliothek besitzt handschriftlich La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza. Si faute etc. (fidelle — sa sagesse, wie bei Paulus II, XXII). 1719. Es ist in der That eine Abschrift der in jenem Jahr erschienenen Ausgabe, doch nicht immer wörtlich genau, und in den Anm. theils abgekürzt, theils erweitert.

Zu Paris befindet sich als cod. biblioth. Arsenal. theol. 125. 126 ein Band, der jenem Werk von 1719 zum Theil gleich ist. La vie beginnt wie dies: Nostre siècle est fort éclairé, mais il n'en est pas plus équitable à l'égard des grands hommes, quoiqu'il leur doive ses plus belles lumières. Nur Interpunction und Orthographie zeigen sich schon hier im Druck geändert. Das Ende auf p. 38 stimmt ebenso unter rein äußeren Abweichungen mit dem Gedruckten p. 44: Baruch de Spinoza vivra dans le souvenir des vrays scavans et dans leurs écrits qui sont le temple de l'immortalité. Darauf folgt im MS. p. 40: Essay de metaphisique dans les principes de B. de Sp. composé par MLCLCDB (so meine Abschrift) et

copié sur l'original de l'Auteur au mois d'Aoust 1712. Es folgt p. 41 ein Avertissement: Il est plus naturel u. s. w., dann p. 47: de l'Estre en general et en particulier. Je ne scais quel sera le fruit de mon idée, mais il m'a pris envie de ramasser dans cet écrit le détail des choses que je crois connoitre. Dies sind die Anfänge dessen, was in Lenglet du Fresnoy's Sammlung p. 151 f. als Preface de M. le Comte de Boullainvilliers, welchen Namen also jene Initialen bedeuten, und 158 f. als refutation de Spinoza gedruckt ist. Das Ganze schließt p. 402 wie das Buch von 1719 p. 208: Ceux qui aiment la verité y trouveront sans doute une grande consolation et c'est à eux que je veux plaire sans me [1719 und MS. Ponik.: c'est à ceux là seuls que nous voulons plaire sans nous] soucier en nulle [1719 u. MS. P.: aucune] manière de ceux à qui leurs [1719 u. MS. P.: les] préjugés tiennent lieu d'oracles infallibles. Die Angaben über dies MS., um dessen vorläufige Beschreibung ich einen Freund gebeten hatte, nach dessen Aufzeichnungen ich vorstehende Vergleichung anstellen konnte, habe ich nachher versäumt selbst zu ergänzen.

Ein andres altes MS., das ich selbst antiquarisch erworben habe, 104 gutgeschriebene Quartseiten Text, enthält im Ganzen das, was in der Ausgabe von 1716 p. 49 bis Schluß steht. Der von andrer Hand vorgesetzte Titel lautet: L'Esprit de Mr. Spinoza par Mr. Lucas, Médécin à la Haye. Darunter der Vers:

Un Esprit fort le peut lire,
C'est sans contredire;
Mais s'il veut a tous plaire
il faut bien s'en taire.

Den Anfang macht dann Chap. 1. De Dieu. 1. Quoiqu'il importe u. s. w. Vielfach sind Worte und Wendungen anders, so daß wir es nicht mit einer bloßen Abschrift des Gedruckten zu thun haben. Zusätze habe ich nicht bemerkt, nur Auslassungen. Was S. 73 der Druckschrift als ch. III steht, ist als §. 10 und 11 zu ch. II gezogen. Ch. III. MS. hat die Ueberschrift von ch. IV des Drucks, entspricht aber den Kapiteln IV—XVII desselben, deren Ueberschriften als Paragraphenrubriken wiederkehren: §. 10. Moise, §. 11. Numa Pompilius (dieser Name von anderer Hand hinzugefügt), §. 12. Jesus Christ, §. 13. de la Politique de J. C., §. 17. de la Morale de J. C., §. 19. de la Divinité de J. C. (gleichfalls von dieser spätern Hand), §. 22. Mahomet; die aus Charron citirten Kap. 12—17 sind ganz ausgelassen, und nur der Schlußsatz von 17 bildet hier den von ch. III. Ch. IV. MS. Verités sensibles et evidentes ist ch. XVIII des Drucks, ch. V. de l'Ame = ch. XIX. XX., ch. VI. Des Esprits qu'on nomme Demons = ch. XXI.

Das ganze schließt mit derselben Periode wie der Druck und das Pariser MS., aber wieder etwas variirt: Ceux qui aiment la verité, y trouveront sans doute une grande consolation: et c'est à ceux-là, que je veux plaire sans me soucier en nulle maniere de ceux à qui les prejugés tiennent lieu d'Oracles infaillibles.

Für sein MS. Gottingense L'Esprit de Spinosa gibt Paulus II, XXIII 20 Kap. an. Nach Marchand 324 wären es erst acht gewesen, die in der Ausgabe von 1719 vermehrt, in der von 1721 auf sechs reducirt wären. Exemplare dieser Bearbeitung mit nur sechs Kapiteln und im dritten nur fünf Ueberschriften werden auch sonst erwähnt z. B. Gottsched zu Bayle s. v. Aretin. Mehlig Abhandlung von der Schrift de trib. impost. 1764 p. 36. Blaufus vermischte Beiträge 1753. S. 91 f. theilt aus einer solchen Handschrift einen Theil des Kap. de l'ame mit, der zum Theil die Abweichungen meines MS. von dem Gedruckten hat, zum Theil mit diesem gegen jenes stimmt. Mit Hülfe der schon citirten Bücher kann wer Lust hat der Sache noch weiter nachgehn. — Bemerkenswerth ist in Blaufus der Zusatz zu S. 89 am Ende des Bandes, wonach ihm ein Exemplar der genannten Schrift unter dem Titel vorkam: Livre de trois Imposteurs ou L'Usage de la Raison ou Subirot Sopim. „Diese letzte wunderliche Benennung", sagt er, „ist durch eine Versetzung der Sylben in dem Worte: Impostoribus entstanden." Als eine Uebersetzung dieser Schriften ergibt sich nun das MS. von 1745, welches unter dem Titel: Spinoza II oder Subiroth Sopim. *Πᾶσιν ἀρέσαι δυσχερέστατόν ἐστι.* Rom bei der Wittwe Bona Spes. 5770. 8°. XII u. 118 S. (in meinem Besitz) doch wohl 1770 erschien, dessen Herausgeber nicht gemerkt hat, womit er es zu thun hatte. Nach Paulus, der von diesem Buch nur aus Heydenreichs Natur und Gott nach Spinoza, Lpz. 1789. 1, LXXX wußte, hat Heydenreich schon bemerkt, daß es eine Uebersetzung des Esprit de Spinoza sey. Diese Uebersetzung folgt durchaus der Kapitel- und Paragrapheneintheilung meines MS.; wie ursprünglich in diesem, so fehlen auch hier die Ueberschriften von III, 11 und 19. Insbesondre scheint die zu §. 11 in der That nicht am Ort, da in diesem Kapitel wohl nur die drei Namen: Mose, Jesus Christus, Mahomet hervorgehoben werden sollten. Die Uebers. endigt S. 37: „Diejenigen, so die Wahrheit lieben, werden ohne Zweifel einen großen Trost darinnen finden, und bloß diesen suche ich zu gefallen, ohne mich im geringsten um diejenigen zu bekümmern, welche ihre Vorurtheile vor unfehlbare göttliche Aussprüche halten." Ueber die in Uebersetzung mit angehängte reponse à la dissertation de Mr de la Monnoye sur la traité de tribus impostoribus. 1716. vgl. Marchand p. 322 f. und

Harenberg de secta non timentium deum. 1756. p. 19 sq. 67 sq. — Vielleicht angeregt durch dieses Subiroth, hat Jemand die Ausgabe des französischen Originals, das jenem Herausgeber unbekannt geblieben war, veranstaltet, deren Titel ich nur in dem Auctionskatalog der Bibliothek des verstorbenen Herrn Busch in Straßburg angegeben gefunden habe: Traité des trois imposteurs. Amst. 1776. 12°. wozu der Katalog bemerkte: Ce n'est pas la traduction de l'ouvrage latin *De tribus impostoribus*; ce n'est qu'une autre édition de *l'Esprit de Spinoza*, La Haye 1719. Eine Abschrift dieses Buches mag das Exemplar des Traité des trois imposteurs, exscriptum ex impresso recentiori gewesen seyn, worüber Paulus II, XXXI spricht (Ausgaben von 1768. 1775. 1777. 1792., die Ebert 10504 nennt, sind mir nicht zu Gesicht gekommen). Dies Paulusche MS. hatte sechs Kapitel, und war in Vergleich mit seiner Abschrift des Esprit de Sp. an nicht wenigen Stellen verkürzt und hauptsächlich durch Noten erweitert, in denen er, wie jetzt das Druckjahr zeigt, mit Recht schon den Einfluß Voltairischen Geistes vermuthete. Eine textkritische Vergleichung der von Paulus mitgetheilten Stelle mit dem Esprit von 1719, mit meinem MS. und mit dem Subiroth bestätigt mir die Ueberzeugung, daß die Paulussche Abschrift den jüngsten Text enthält, daß Subiroth nicht aus diesem, auch nicht aus der Ausgabe von 1719 übersetzt ist, sondern aus dem Text meines franz. MS.

Denselben Text gibt auch die lateinische Uebersetzung wieder, welche sich in der Ponikauschen Bibliothek befindet, muthmaßlich aus Christian Schöttgens Sammlung. Die Uebersetzung hat den Titel: de tribus impostoribus liber. Sechs Kapitel; im dritten nur die fünf ursprünglichen benannten Unterabtheilungen. Vorn eingeschrieben: hanc notitiam cl. Grundigius, Freybergensis dioeceseos superintendens, exemplari suo adscripserat: haec versio latina summae sane raritatis, cum nempe non plura quam II exemplaria eius inveniri possint, unum hocce, alterum in bibliotheca dn. doctoris, regiminis ac consistorii Schoenburgici directoris Nitzschii, cuius sumptibus illa a quodam artium magistro et candidato ministerii facta est. Der Bibliothekskatalog gibt an: iussu d. Jo. Paul. Egid. Nitschii director. regim. et consist. Schoenburgici a quodam art. magistro Dresdae confecta. Die Uebersetzung schließt: Qui veritatem amant, invenient hic sine dubio magnum solatium; Placere volo Veritatis Amatoribus. Non curo illos, qui nubem pro Junone erroresque pro veritate amplectuntur. Tantum! Dem Index folgen dann einige Bemerkungen über die unrichtige Meinung, daß Aristoteles schlechthin gegen die Unsterblichkeit der Seele sey. Endlich eine beachtenswerthe Reihe

Verweisungen auf Bücher, in welchen über diese Schrift geredet wird. Vgl. auch in derselben Bibliothek das MS.: Verschiedene Nachrichten und Excerpte, das berüchtigte Buch de tribus impostoribus betreffend. Der Katalog verzeichnet außer dem vorher genannten MS. la vie et l'esprit noch ein andres: l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza, c'est à dire ce que croit la plus saine partie du monde, par Mr. Lucas Medecin a la Haye. 4. fol. 70. (Unter diesem Titel führt den Esprit auch Mehlig an in der genannten Abhandlung p. 32), zusammengebunden mit dem Buch de imposturis religionum. Dieser Band scheint aber, wie vieles andre jener vorzüglichen Sammlung, abhanden gekommen zu seyn. Noch vorhanden ist daselbst das [Cymbalum mundi ceu] Symbolum Sapientiae. Eleutheropoli 1678. MS. Vgl. Marchand 325; es ist aber eine ganz andre Schrift als l'esprit de Sp., hat auch nicht die bei Marchand angegebene Kapiteleintheilung, sondern stimmt zu der Beschreibung Unschuld. Nachr. 1735. p. 571.

Außer der eben besprochnen latein. Uebersetzung des Esprit de Sp. existirt dies Buch noch in einer andern lateinischen Recension, die sogar älter ist als die erste Ausgabe des französischen. Die Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen auf das Jahr 1716, Leipzig, Grossens Erben, merken, unter dem 10. Juni, in einer Anzeige des zweiten Theils von J. G. Krausens Umständlicher Bücher-Historie, in welchem auch über das Buch de tribus impostoribus geredet und gesagt worden, daß deren vermuthlich etliche ganz von einander unterschiedne in der Welt sein mögen, S. 192 folgendes an: „Es wird dieses sowohl durch die in unserm VIII. Stück p. 62 angeführte Nachricht" (über das Buch das genauer De imposturis religionum heißt, 1846 als De trib. impostor. herausg. von E. Weller) „als auch eine andere bekräftiget," daß man ein solches Buch mit folgendem Anfang habe: Quamvis omnium hominum intersit" — außer diesem gemeinsamen Anfang zeigt sich nun jene Ritzschische Uebersetzung als eine ganz unabhängige. „Welches also beschlüsse:" (ich gebe nur den letzten Satz zum Vergleich mit dem aus jener Uebers. angeführten) Qui veritatis amantes sunt, multum solatii inde capient, et hi sunt quibus placere gestimus nil curantes mancipia quae praeiudicia oraculorum infallibilium loco venerantur.

Harenberg bemerkt 1756 a. O. p. 73. Die Abhandlung mit dem Anfang *Quoiqu'il importe à tous les hommes* extat etiam latine.

Ob übrigens in jenem Esprit u. s. w. wirklich der Geist Spinoza's walte, haben wir hier nicht zu untersuchen. —

Ein ganz unbedeutender Artikel über Spinosa steht in dem dictionnaire historique litteraire et critique. T. VI. Avignon 1759, wo auch von des frühern Spinosa Gynaecepainos die Rede.

Auf der Wiener Bibl. sah ich noch ein neueres Buch zur Biographie Spinozas, das ich sonst nicht angeführt gefunden habe, wie ja italienische Bücher häufig nur eine provinzielle Verbreitung finden. Ritratti o vite letterarie paralleli di G. J. Rousseau e del sig. di Voltaire. di Obbes e di Spinosa. e vita di Pietro Bayle, opera postuma del pubblico professore P. Antonino Valsecchi. Venezia 1816. Soc. Tip. Pasquali e Turti. 8°. 176 p. —

Bei der Seltenheit der älteren Spinozaliteratur dürfte es nicht unzweckmäßig seyn, wenn ich hier noch eine Reihe von einschlagenden Büchern nenne, die sich in Hamburg zusammenfinden. Es ist erklärlich, daß gerade in den Niederlanden die Sammlung selbst dieser Streitliteratur vernachlässigt wurde. In Utrecht z. B. hat die vortreffliche Universitätsbibl. erst in den vierziger Jahren eine Ausgabe der Werke Spinoza's, die von Gfrörer, angeschafft, aus früherer Zeit war dort nur der tract. th. pol. von 1675. Alles was ich sonst wünschte, wie Goeree, Stoupa, Nieuwentijt, Rabus, Halma, welche Colerus citirt, suchte ich daselbst vergebens. Die Hamburger Bibliothek ist in der That werthvoll auch für diesen Gegenstand, und wird sich jetzt noch ein reicherer Besitz ergeben haben, als vor Jahren bei meiner Anwesenheit, wo die Abtheilung Philosophie in dem neuen Gebäude noch nicht geordnet war, durch die außerordentliche Güte der Herrn Bibliothekare mir zugänglich wurde. Ich sah damals dort, außer dem bereits oben hier und da erwähnten, besonders folgendes:

Clauberg tract. de cognitione dei et nostri. 656.

Lud. Wolzogen de scripturarum interprete adv. exercitatorem paradoxum. Ultraj. 658. 12°.

Epistola ad amicum continens censuram libri cui tit.: tract. theol. pol. Ultraj. 671. 4°. 48 p.

l'Impie convaincu ou dissertation contre Spinosa. Amst. 684. avertiss. & 274 p. Hinten eingeschrieben: Spinosam refutarunt 1) Mr. Poiret in dissert. de fide et ratione humana. anno 85. 2) Musaeus. 3) Durrig. 4) Thomasius. 5) Velthuijsen de cultu rationali et origine moralitatis. anno 80. Roterdam. Vorn: Nouv. de la Rep. des Lettr. 1684. Oct. p. 313 sqq.

Deism examined & confuted. In an answer to a book intitled Tract. Theol. Pol. By Matthias Earbery M. A. School Master of Wye in Kent. Lond. 697.

De bedekte Spinosist ontdekt in de persoon van Pontiaan van Hattem u. s. w. door Willem Spandaw opsiender der gemeente tot Oudelande. Tot Goes. 700. Rückseite: Uitgegeven volgens Kerkenordening. 175 p.

Den ingebeelte Chaos en Gewaande werelt-wording der oude, en hedendaagze Wijsgeeren, veridelt en weerlegt, bijzonder de gevoelens hier omtrent van T. Lucretius Carus en Dirk Santvoort u. s. w. door Hendrik Wyermars. Amsterd. 710.

Henrici Horchii, Eschvega-Hassi, Archetypus seu Scrutinium naturae spiritualis et corporeae, generaliter spectatae, ex consideratione Dei tanquam summi rerum exemplaris; nec non compendium Spinozismi confutatum. Marburgi Cattorum 713. 4°. 103 p.

Korte Afschetzing der ijsselijkheden welke van de Spinozistische vrijgeesten u. s. w. (auch über Hattem) door Carolus Tuinman Predikant te Middelburg. Rotterd. 719. 93 p.

Analysis grammatis harmonici u. s. w., das ist: Chymischer Versuch zu destilliren u. s. w. des Cartesii, Spinosae und Leibnitzens ... durch Christianum Democritum. 729. 4°. 88 p.

Ebenda befindet sich: Apologie de Spinosa et du Spinosisme par M. Sabatier de Castres. Altona X^{bre} 1805. Bruder gibt Altona 1806 an. Ich habe eine Ausg. Paris 1810.

Ich selbst besitze in meiner allmälig von hier und da zusammengebrachten kleinen Sammlung außer den bereits als solche angeführten eine Anzahl mehr oder weniger seltner hieher gehöriger Schriften, die ich mir noch erlauben will kurz zu verzeichnen.

Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum liber singularis. Alethopoli 665. (Auch in Gotha).

J. F. Helvetii philosophia theologica contra Cartesii et Spinosae theologiam philosophicam; ofte de ontmenschte mensch u. s. w. Amst. 680. 8°. 620 p. Holländisch.

't mom-aensicht der atheisterij ... wederlegging van de sede-kunst. door A. V. [Adrian Verwer, wie in meinem Exemplar vorn und auf dem Rücken geschrieben steht]. Amst. 683. 4°. 90 p.

Joh. Bredenburgs noodige verantwoording op de ongegronde beschuldiging van Abrah. Lemmermann. Rotterd. 684. 4°. 14 u. 43 p. Dahinter ein handschriftl. holländ. Gedicht, unterschrieben Dirk Tickes, out 19 Jaren.

Joh. Breedenburgs verhandeling van de oorsprong van de kennisse Gods. Waarvoor een schriftje van Barent Joosten Stol. Amst. 684. 4°. 48 p. Unter dem Vorbericht: F. Kuiper. (d. i. Cuperus. Der Sammelband, in welchem ich auch dieses Werkchen besitze, zeigt als Namensinschrift eines frühern Besitzers: J. Cuperus 1748).

Latini Serbalti Sartensis vindiciae repetitae contra Bredenburgios fratres. Amst 684. 4°· 20 p. lat. u. holl. Text in je zwei Columnen.

Zedig Tegenbericht tot voorstant van Abraham Lemmerman, tegens de onzedige verantwoording van Joh. Bredenburg van Rotterdam. 8 p. 4°· Am Schluß als Namensunterschrift: J. M. G. V. S. Dann: Amst. 684.

Korte bedenckinge over de stellingen van A. Lemmermann. s. l. 685. 4°· 12 p.

Ger. de Vries exercitationes rationales. accedunt eiusd. dissertationes. Trai. ad Rh. 685. 4°· 436 p.

Schriftelijke onderhandeling tusschen Phil. van Limborg ende Joh. Breedenburg. Rotterd. 686. 4°· 64 p. Dann neuer Titel: Joh. Bredenburgs korte Aanmerkingen op de brieven van Phil. van Limborch van Pieter Smout en N. N. Rotterd. 686. 4°· Nach einer Anzahl ungezählter noch 33 gezählte Seiten. Wie die aanwijzinge am Schluß ergibt, gehören diese Schriften zu einem Werck zusammen.

Christoph. Wittichii Anti-Spinoza. Amst. 690. 4°· (nicht 8°·) 424 p.

Dasselbe holländisch, vertaald door Abr. van Poot. Amst. 695. 4°· 576 p.

J. G. Wachter, der Spinozismus im Judenthumb. Amsterd. 699. 8°· 256 u. 77 p.

't verleidend levens-bedrijf van Kakotegnus. tet ontdekking van 't heilloos gedrag en gevoelen der hedendaagse Spinozisten. door J. Roodenpoort. Amst. 700.

J. F. Jenichen historia Spinozismi Leenhofiani. Lps. 707. 8°· 234 p.

De bedrieglijke Philosooph ondekt, uijt de nagelaten Werken van B. de Spinosa. door Nicolas Hartmann. Zwolle 724. 8°· 141. p.

Korte en grondige betoginge tegen Spinosa en Deurhof. door J. A. Raats. Gravenhag. 743. 8°· 320 p.

Eine Dissertation von B. Grammann de Spinozismo post Spinozam. Grijpsh. 708. 4° erinnere ich mich nur in einem antiquar. Katalog genannt gefunden zu haben.

Mullers catal. rais. N° 236 vom Lehrer Spinoza's: Tractado sobre as figuras por el H. H. Saul Levy Mortera. Copiado en Rotterdam Anno 4590 (1730). 17 ff. Wie es scheint, ungedruckt; nicht erwähnt in Fürst biblioth. Jud. 1, 391. — N° 237 span. Uebers. der lat. Schrift des Juden Isac Orobio de Castro gegen Bredenburg und den, wie es hier heißt, atheismo de Espinosa.

Die Ponikausche Bibliothek besitzt abschriftlich J. G. Wachters (des oben genannten) 1717 vollendete de primordiis chri-

stianae religionis libri duo quorum prior agit de Essaeis Christianorum inchoatoribus, alter de Christianis Essaeorum posteris. 133 Quartſ. Text. Ineditum. S. Reimann bibl. theol. p. 1025. Es ſteht an dritter Stelle in einem Bande der 1) enthält die Abſchrift des portugieſiſchen Werks eines Amſterdamer Juden gegen die Chriſten, eine Copie nach der eigenhändigen des bekannten Samuel Crell. 2) eine epitome des äußerſt ſeltnen: Ineptus Religiosus ad mores horum temporum descriptus. 1652, ein Büchlein, das Leſſing einer Rettung würdigte.

Vielleicht exiſtirt auch noch in Nürnberg oder ſonſtwo C. T. de Murr MS. ad systema philos. B. de Spinoza 1780, welches der Katalog ſeiner Bibliothek 1811 N° 4645 aufführt. —

Erwähnen will ich doch bei dieſer Gelegenheit, daß das Autogr. von Chriſt. Wolfs theol. naturalis, aus deren zweitem Theil, 1737, p. 671 f. die Widerlegung Spinozas beſonders in's Deutſche überſetzt und 1744 herausgegeben iſt, hier in Halle auf der Ponikauſchen Bibliothek aufbewahrt wird.

Noch fällt mir wieder ein, daß ich vor etwa zwölf Jahren in einem damals unlängſt erſchienenen Heft oder Bande einer deutſchen Zeitſchrift Mittheilungen aus einer Handſchrift der Breslauer Bibl., der Reiſebeſchreibung eines Prof. Anton, glaube ich, aus der zweiten Hälfte des 17ten Jahrh. geſehen, worin auch Spinoza vorkam.

Endlich ſey es mir erlaubt, auf meine Schrift von 1852 zurückzukommen. Der Eſſayiſt im Westminster Review 1855. new series vol. VIII p. 1—37, der ſeinem längern Artikel über Spinoza, in welchem er ſich und das engliſche Publicum in verdienſtlicher Weiſe über die Stellung dieſes großen Mannes etwas aufzuklären ſucht, den Titel meiner Schrift vorangeſetzt hat, ſagt zwar von derſelben: the actual merit of the book is little or nothing, indeſſen möchte ich nur das erſtere zugeben, und weil ſie doch noch auf einiges Intereſſe rechnen darf, es nicht für überflüſſig halten, hier eine Reihe von Druckverbeſſerungen anzuſchließen. Beſonders in die von mir angehängten Abhandlungen S. 46 f., die ich über die Alpen wandernd nicht mehr ſelbſt corrigiren konnte, haben ſich gar manche Verſehen eingeſchlichen, von denen ich die unbequemſten hier zu beſeitigen wünſchte. Zunächſt iſt noch S. 9. adn. 1. Z. 4. שְׂפָתַיִם zu ſetzen, S. 35 Z. 1 Conspectus; das liegende war grad zu drucken; daſ. Z. 12 v. u. lies ei. Dann ſchreib 46, 2 v. u. codicis. 47, 2 v. u: scripto. 49, 16: verisimilis videtur convenientia. 51, 22 tilge den Punct vor Dei; 52, 20 das Komma nach iniectam. 54, 10 v. u. quadam. 56, 3. 4: Metaphysicâ et Physicâ. Metaphysiker. 15: tractavit, primo ostendit id esse. 59, 15: montani. 60, 13: narrationis. 25: scriptae. 62, 22:

kommen. 14 v. u.: observavi. 7 v. u.: possederit. 6 v. u.: nolui. 63, 8 tilge das Komma am Schluß der Linie.

Um aber doch mit etwas Nützlicherem zu schließen, noch ein Paar Emendationen zu Schellings nachgelassenen Werken, in deren schönem Druck man solchen Dingen wie Methaphysik lieber auch nicht begegnete. II, 1. S. 289 Z. 1. 2. lies: Das Seyende = A gesetzt, ist das Subjekt nicht etwa + A. (Vgl. S. 391). S. 294. Z. 8. 9: desto mächtiger seine Anziehungskraft für dieses. Eben durch diese Anziehungskraft ist es der Anfang.

Recensionen.

Wanderungen eines Zeitgenossen auf dem Gebiete der Ethik. Von Anton Rée. 2 Bde. Hamburg, Hoffmann & Campe. 1857.

Das ethische Leben zu erkennen möchte auf den ersten Anblick als das Leichteste erscheinen. Die sittlichen Pflichten sollen ja von Allen geübt werden; Alle müssen sie also verstehen können. Wohl; aber der gemeine Mann läßt sich vielfach nur vom sittlichen Instinkt und von der Sitte leiten. Ein Anderes ist es aber, den Grund des Sittlichen, noch mehr seinen Organismus mit dessen Verzweigungen zu begreifen. Dieß ist die Aufgabe der Wissenschaft und zwar die höchste. Die Verwirklichung des sittlichen Organismus ist der Endzweck des menschlichen Lebens, das Ziel der Geschichte; seine Erkenntniß ist daher auch das Letzte in der Wissenschaft, die Krone aller vorangehenden Erörterungen und der Prüfstein ihrer Wahrheit.

Weit entfernt, daß die Ethik es nur mit Endlichem zu thun hätte, ist das Unendliche ihr letzter, alles Andere erklärender Begriff. Dieses Unendliche, Absolute ist die lebendige Einheit des Individuellen und Universellen, und als solches soll es in und durch den Willen verwirklicht werden.

Schon die allgemeinen Begriffe des Guten, des Gewissens, der Pflicht, der Tugend und des höchsten Guts weisen darauf hin; noch mehr bewegt sich die konkrete Sittlichkeit ganz nur in jener Idee, und sie gliedert sich eben deßwegen, wie ich in meiner Ethik gezeigt habe und seit ihrem Erscheinen nur noch bestimmter und klarer erkannt habe, in die drei Systeme der individuellen, der universellen und der absoluten oder unendlichen Sittlichkeit, wenngleich jedes dieser Systeme die ganze Idee der Sittlichkeit, nur je mit verschiedener Vorherrschaft eines ihrer Momente, darstellt. Ich bedaure es hier aussprechen zu müssen,

daß der Verf. diese Idee nicht erreicht hat, so oft er auch, genöthigt von der Sache selbst, nahe daran streift. Seine Schrift ist geistreich, durchweg interessant, von vielen, ächt philosophischen Gedanken durchwebt, dabei klar, eindringend in das Empirische, und leicht es überschauend; der edle, liebenswürdige Freimuth, aber auch die seltsame Naivität des Verf. geht überdieß so weit, daß er, obgleich er sein Werk auf den Thronen, wie in den Werkstätten des Handwerkers gelesen zu sehen wünscht, doch z. B. unter Umständen die sittliche Nothwendigkeit der Revolution vertheidigt. Manche Partien seines Werks, namentlich seine Erörterungen über Liebe und Egoismus, über Geselligkeit und deren konventionelle Formen, über die Frage, ob die Menschheit im Ganzen im sittlichen Fortschritt begriffen sey oder nicht, sind so vortrefflich gehalten, daß ich sie besonders hervorheben möchte.

Allein trotz allem dem muß ich bei dem obigen Urtheil stehen bleiben. Schon der geistreiche, aber leichte Konversationston, in welchem das Ganze geschrieben ist, war freilich eine Versuchung, an der Tiefe der ethischen Begriffe, statt in sie einzudringen, mehr nur vorbeizustreifen, und gerade im sittlichen Gebiet bringt eine philosophia obiter delibata, zumal wenn sie unter die Massen oder auch die sog. Gebildeten in den hohen Cirkeln bringen will, die schwersten Gefahren mit sich, weil solche Leute nicht wissen, daß eine philosophia penitus exhausta zu ganz andern, rein und streng sittlichen Ergebnissen führt. Wenn z. B. Rée so ganz im Vorbeigehen sagt: „eine andere Frage ist freilich die, ob die Ehe die einzige sittliche Form des innigen Umgangs beider Geschlechter sey; wir können in der Beziehung nicht rigoristisch namentlich gegen diejenigen seyn, denen ihre gesellige Stellung keine Verheirathung erlaubt; kein Strafgesetz wird in dieser Rücksicht Unnatürliches verlangen können, und was eine Unmöglichkeit ist, kann auch eine Ethik nicht vorschreiben wollen;" so mag eine solche glatte Sprache gerne in gewissen Salons vernommen werden, aber sie rühme sich nicht, aus der Schule der wahren Weisheit zu stammen! Oder ist denn das nicht vielmehr das Unnatürliche, eine absolute Einigung der Persönlichkeit herbeizuführen und sie doch als etwas Relatives, willkührlich Auflösbares zu behandeln? Welche gesellschaftliche Stellung rechtfertigt ein solches Verhalten, das vielmehr das sittliche Fundament aller Gesellschaft untergräbt? Damit soll nicht Verdammungsurtheilen das Wort geredet, sondern es sollen nur falsche Licenzen abgeschnitten werden.

Der Verf. bezeichnet als seinen Standpunct den der Sittlichkeit im Gegensatz zur Moral. Aber die wahre Sittlichkeit steht zur Moralität nicht im Verhältniß eines ausschließenden Gegensatzes, sondern die letztere ist in Wahrheit selbst eine be-

sondere, reale, ewig giltige Form der Sittlichkeit, nämlich die individuelle, und sie steht zu der universellen Form, welche man gewöhnlich, jedoch unrichtiger Weise, allein als Sittlichkeit bezeichnet, in dem Verhältniß wechselseitiger Ergänzung. Wenn der Verf. freilich unter Moral eine Lehre versteht, welche den sinnlichen Leib als den Grund des Bösen betrachtet und verlangt, daß wir gegen unsere Natur, gegen unsere Triebe handeln sollen, weil Gott es so haben wolle und in der Heiligkeit das unbedingte Sollen unseres göttlichen Theiles bestehe; so hat er einen mittelalterlichen, ascetischen Dualismus im Auge, den er mit um so größerem Recht bekämpft, als derselbe bis in unsere Zeiten sich fortpflanzt und in den restaurirten Klöstern, wie in den pietistischen Dunkelkreisen sein heuchlerisches Wesen treibt. Allein die Moral als solche ist jene dualistische Lehre nicht; diese Lehre ist nur eine besondere Abart der wahren Moral, welche an sich von allem falschen Dualismus völlig frei ist, und das sittliche Leben des Einzelnen in seiner schönen Harmonie begreift.

So seltsam der Begriff ist, welchen der Verf. von der Moralität aufstellt: so wenig werden wir die Höhe der philosophischen Einsicht bewundern, die R. preisgibt, wenn er nun als den Standpunkt seines Werks den „der Sittlichkeit oder auch des Humanismus" bezeichnet und sie dadurch charakterisirt, daß man nach ihr, was in der Moral das Gute und Böse heißt, auf gleiche Weise aus der menschlichen Natur ableitet, wie man etwa alles, was ein Stein thue, aus der Natur dieses Steins zu erklären habe. Bei dieser alle Freiheit der Selbstbestimmung aufhebenden Ansicht erscheinen das Böse und Gute in gleicher Weise als schlechthin nothwendig. Wenn z. B., behauptet der Verf., Winkelried schwanke, ob er sich mit den feindlichen Speeren durchbohren solle oder nicht, so sey er in derselben Lage gewesen, wie das Atom eines Körpers, in welchem die Cohäsion und die Schwere mit einander streiten; der Vorgang sey in beiden nicht verschieden. Solle aus einem Zustand des Schwankens eine Handlung hervorgehen, so müsse unser Denken zuvor erst wieder aus einer Thätigkeit des Verstandes zu einer Thätigkeit des Herzens werden, dessen Regungen stets von leiblichen Erscheinungen z. B. einer stärkeren Wellung des Bluts begleitet seyen.

Die Bedingtheit des Willens bin ich nun weit entfernt zu leugnen; ich habe die Freiheit im Verhältniß zur Nothwendigkeit allseitig in meiner Ethik zu entwickeln versucht. Allein ich habe auch gezeigt, daß durch die Nothwendigkeit, die ich anerkenne, die Freiheit doch nicht aufgehoben werde, daß insbesondere das Böse da, wo es Böses im eigentlichen d. i. sittlichen

Sinne des Worts wird, auf der freien Selbstbestimmung beruht. Was R. und alle Deterministen übersehen, ist, daß das Ich doch das letzte Entscheidende in jenen Zuständen des innern Schwankens zwischen dem Guten und Bösen ist, daß es, wenn es zum sittlichen Wollen kommen soll, sich selbst die Energie für die Verwirklichung der Idee des Guten geben muß, eine Energie, durch welche zugleich der sinnlich selbstische Trieb niedergehalten wird, und daß, wenn es diese Energie sich nicht gibt, der niedere Trieb alsbald die Oberhand gewinnt. Ist denn stets das Blut das den Ausschlag Gebende? Ist denn nicht thatsächlich die Energie des Geistes im Stande, die Sinnlichkeit zu beherrschen und mittelst der schönen Anschauung den Willen des Guten zu erregen? (Vrgl. meine Ethik Bd. I. S. 56). Diese Energie, welche sich das Ich geben, aber auch nicht geben kann, ist das eigentliche Wollen im Wollen, das Formelle in der Handlung. Der Determinismus sieht immer nur auf die Inhaltsbestimmungen der Handlung, die Vorstellungen, Gedanken, Begierden mit ihren Objecten; sie sollen das allein Bestimmende im Handeln seyn. Allein aus dem bloßen Was, dem blos Stofflichen entsteht noch keine Handlung; eine solche besteht aus beidem, dem Inhalt oder Object, das ich setze, erstrebe, bezwecke, und der Form des Seyns, und diese Form, die Art und Weise, wie das Ich sich selbst bestimmt, ist das eigentliche Freie. Ebensowenig beweist die Statistik der Verbrechen ihre schlechthinnige Nothwendigkeit. Wenn die Zahl der Tödtungen von Jahr zu Jahr fast dieselbe bleibt, so weist dieses Fast auf einen veränderlichen Faktor hin, der eben das Freie im Nothwendigen seyn dürfte. Wenn R. trotz seines physischen Determinismus doch nicht umhin kann, von freiwilligen Handlungen zu sprechen; wenn er Aussprüche thut, wie die, daß wir von der sittlichen Natur uns mindestens ebenso stark angezogen fühlen, wie von der Schönheit, und zwar, weil sie des Menschen Eigenstes sey: so sieht man auch hieraus, daß man selbst bei einer ganz einseitigen Theorie doch der Anerkenntniß der Wahrheit, welche die Sache an sich ist, sich nimmermehr entziehen kann. Der Humanismus ohnedieß, welchen R. als seinen Standpunct bezeichnet, wird nur bei der Einsicht gerettet werden, daß die Analogie zwischen Naturvorgängen und menschlichem Wollen, die auch wir nicht verkennen, noch keine Einerleiheit der beiden Processe in sich schließt, vielmehr auch bei der höheren Dignität der sittlichen Handlung anerkannt werden kann. In keinem Fall aber ist ein solcher sensualistischer Determinismus, wie ihn der Verf. aufstellt, das Höhere gegenüber von der Moral. Dem Dualismus der Moral, wie ihn R. zeichnet, stünde ja vielmehr der Monismus der sittlichen Weltansicht, welcher das Ganze der menschlichen Triebe als berechtigt unter

der Herrschaft der Vernunft betrachtet, gegenüber. Ob wir frei oder unfrei handeln, ist eine rein theoretische Frage, von welcher das Princip der Sittlichkeit zunächst gar nicht berührt wird, wenngleich der physische Determinismus in seiner letzten Consequenz alle Sittlichkeit so gut, als alle Moral aufhebt.

Dieß zeigt sich ganz deutlich darin, daß R. keine Unbedingtheit der Pflichten gelten lassen will. Wenn er hiergegen geltend macht, daß sie theils durch den Besitz von Mitteln bedingt seyen, wie die Wohlthätigkeit, theils auf besondere, endliche Sphären sich beziehen, so wird dieß Letztere Jeder zugeben; aber hiervon handelt es sich auch gar nicht. Die Unbedingtheit der Pflicht bezieht sich lediglich auf das Verhältniß derselben zu unserem Willen, nicht auf die Mittel zur Ausführung derselben oder auf ihren Umfang. R. verwechselt hier sehr verschiedenartige Verhältnisse mit einander, und verdeckt nur mit seinen falschen Gründen den innersten Mangel seiner und jeder andern deterministischen Ethik, nämlich ihre Unfähigkeit, dem wahren Begriff des Sollens, welcher nur bei Anerkennung der Freiheit möglich ist, seine Stelle im System anzuweisen.

Es erhellt schon hier, wie wenig R. zu dem oben aufgestellten Begriff des Geistes, dem Angelpunkt der Ethik, hindurchgedrungen ist. Der Wille ist frei, weil der Geist in dem Allgemeinen, der universellen Vernunft, sich selbst, sein Ich zu bethätigen hat. Das sieht der Determinismus nicht ein, am wenigsten der sensualistische, welcher das Ich durch etwas außer ihm Seyendes, eine physische Regung, allezeit bestimmt werden läßt. Auch in einer andern Beziehung zeigt sich dieß in der vorliegenden Ethik. Der Verf. streitet gegen die Aufstellung gleicher allgemeiner Normen für alle Menschen, gegen die Zeichnung eines Ideals, eines Normalmenschen, dem wir uns immer mehr nähern sollen, und er macht mit allem Recht hiergegen die Eigenthümlichkeit des Naturells und der besondern, wechselnden Verhältnisse, in welchen wir leben, geltend. Aber er verfällt zugleich in die entgegengesetzte Einseitigkeit, welche das Individuelle in der menschlichen Persönlichkeit so sehr betont, daß darüber das Universelle, dessen alle Vernunftwesen als solche sich bewußt seyn können und das sie in ihrem Wollen darstellen und bethätigen sollen, beinahe verloren geht und zu sehr in den Hintergrund tritt. Es ist ganz richtig, was R. behauptet, daß Natur und Verhältnisse zu sehr verschiedenen, gleich berechtigten Lebensidealen führen; aber diese Verschiedenheit hebt doch das Gemeinsame in ihnen, vermöge dessen sie Modifikationen Eines Ideals sind, keineswegs auf. Dagegen will R. beweisen, daß sie ein wesentlich anderes Leben bedingen, und er charakterisirt zu diesem Behuf in dem zweiten großen Abschnitt seines Buchs die Weis-

heit, die schöne Seele und das Heldenthum, und zwar eine Weisheit, die in einem blos beschaulichen Leben ohne alle gesellschaftliche Wirksamkeit besteht, eine Schönheit der Seele, bei der man zwar der ganzen Umgebung den eigenen Stempel aufdrücken möchte, jedoch vor den Hemmungen der Wirklichkeit das sanftere Gemüth zurückweicht und das übersprudelnde Herz seine Zuflucht zur Phantasie und ihrer Scheinseligkeit nimmt, u. dergl. Das sind jedoch lauter schwächliche Extravaganzen, keineswegs, wie der Verf. behauptet, Menschen von einer außerordentlich hohen Gesinnung. Die Weisheit sehen wir umgekehrt in dem Leben eines Sokrates mit einem sehr thatkräftigen Eingreifen in die Wirklichkeit verbunden, und auch das Schönsittliche der Anmuth schließt ein solches nicht aus, nur daß es hier in einer anderen Weise auftritt, als bei dem durchgreifenden praktischen Charakter. Die Aufgabe der Ethik wird daher weder darin bestehen, wie früher, blos allgemeine Vorschriften aufzustellen und hierdurch einen sog. Normalmenschen zu zeichnen, noch auch darin, sich lediglich in beschreibender Weise in bloße, extreme und ungesunde Specialitäten zu verlieren, sondern die wahre Wissenschaft wird, wie ich dies in meiner Ethik, namentlich in der Lehre von der individuellen Sittlichkeit anstrebe, darstellen müssen, wie sich in jedem Einzelnen das Universelle, Identische der menschlichen Natur und des sittlichen Wollens mit dem Besondern, Eigenthümlichen, dem individuellen Genius zur vollen Einheit und Lebendigkeit des gediegenen Charakters zu kombiniren hat.

Doch dies Ziel der sittlichen Selbstbildung erreicht der Einzelne nicht für sich; die Besonderheit und Beschränktheit seiner Natur führt ihn über sich selbst hinaus und treibt ihn, sich in den sittlichen Gemeinschaften mit Anderen zu verbinden und durch sie zu ergänzen. Hier nun bemerkt der Verf. richtig, daß wir uns als Glieder immer weiterer Kreise, der Familie, des Staats, der Menschheit, zuletzt des Alls fühlen, sofern dieses keine Summe von bloßen Einzelwesen ist, und dieses letztere Gefühl nennt er das religiöse, indem ihm Gott eben das All selbst oder vielmehr im Sinne Spinoza's der allgemeine, unpersönliche Grund ist, aus welchem Alles mit Nothwendigkeit nach unabänderlichen Gesetzen hervorgehe. Wir stimmen ihm auch darin vollkommen bei, daß das religiöse Princip zwar nicht als unmittelbarer Grund der Sittlichkeit, wohl aber, sofern es selbst eine besondere Art des sittlichen Wollens hervorbringt, als ein wesentlicher Bestandtheil oder Glied der sittlichen Welt gedacht werden müsse, und das Eigenthümliche, was das religiös sittliche Bewußtseyn mit sich bringt, hat der Verf. im Obigen nach einer Seite hin richtig gezeichnet. Es ist dieß die Erhebung unseres Erkennens, Fühlens und Wollens aus der Enge und Be-

schränktheit, die allen andern sittlichen Lebenskreisen noch anhaftet, zum Bewußtseyn des unendlichen Grundes alles Seyenden und damit des Weltalls als eines harmonisch geordneten Ganzen, worin zuletzt aller Mißklang verschwindet. Indem der Pantheismus diese erhabene Idee geltend macht, hebt er eine Seite des religiös-sittlichen Bewußtseyns hervor, welche nicht selten die in die individuelle Innerlichkeit sich versenkende Frömmigkeit des theistischen Gottesglaubens aus dem Auge verliert. Dennoch ist es nicht blos jene Erweiterung des Bewußtseyns und Wollens, was die Religion hervorbringt, sondern es ist zugleich die Vereinigung desselben ihr Werk, und zwar weil, was der Pantheismus mißkennt, Gott nicht blos der allgemeine, unbewußte Grund des Weltalls, dessen vorübergehende Erscheinungsform die Persönlichkeit wäre, und das aus solchem Grunde geworden kein unendlich zweckvoller Organismus seyn könnte, sondern geistiger Grund desselben ist. In der Gemeinschaft mit Gott weiß sich der Mensch nicht blos als Glied des unendlichen Gottesreichs, als welches ihm das All erscheint, sondern er erkennt auch seine Persönlichkeit selbst, sofern Gott die ewige, geistige Liebe ist, in ihrem wahren Wesen und ihrer unendlichen Bestimmung als gottgewollt. So ist Gott der Religion etwas weit Tieferes, als dem abstrakten Denken, die Ureinheit des Allgemeinen und der sich in sich reflektirenden, für sich seyenden Einzelheit oder unendlicher, in seiner ewigen Weisheit das Weltall denkender und hervorbringender Urgeist, und solange die Philosophie diese Idee nicht faßt, wird sie weder die Religion in ihrer Wahrheit, noch das sittliche Leben in seiner Vollendung, noch die spekulative Idee selbst in ihrer Tiefe begreifen. Denn nur, wenn die Idee Gottes als jene ewige, in sich vollendete Ureinheit des Allgemeinen und der einzelnen Subjektivität erkannt wird, kann auch der menschliche Wille als werdende, durch die Besonderheit des Naturells u. s. w. stetig vermittelte und sich hervorbringende Einheit beider Potenzen gedacht und damit das innerste Wesen des sittlichen Lebens und Strebens begriffen werden. Wird dagegen Gott nur als unbewußter Grund und Einheit des Seyenden gedacht, so muß auch angenommen werden, daß alles geistige Leben zuletzt wieder in das Unbewußte zurücksinke; der Geist bleibt bloßer modus der Natur, und der Naturalismus wird alle sittlichen Begriffe zersetzen. Da muß die Freiheit aufgehoben, das Wollen als bestimmt durch die Sinnlichkeit betrachtet, damit auch die Unbedingtheit der Pflicht geleugnet und die Naturbestimmtheit als höchstes Princip gesetzt werden. Lauter Folgerungen, welche R. gezogen hat und welche daher beweisen, daß auch die Ethik solange nicht zur Wahrheit gelangt, als nicht die absolute Idee richtig begriffen wird. Der

Verf. leugnet natürlich auch die Unendlichkeit des Ich, die in der absoluten Idee Gottes gegeben ist. Er bringt dagegen das alte Gerede von Lohnsucht vor, die sich mit dem Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit leicht verbindet, an sich aber demselben ganz fremd ist. Die Persönlichkeit ist nicht in ihrem zumal sinnlichen Einzelwesen als solchem unendlich, sondern sie ist dieß, weil sie in dem universellen Wollen doch Ich ist und bleibt, oder weil sie als selbstbewußtes Organ der universellen Vernunft sich bethätigt. Die Persönlichkeit kann und soll, sofern sie Geist ist, das Sittliche, das im Gegensatze zur Selbstsucht, dem Bösen, stets universeller Natur ist, immer inniger sich aneignen; hierin liegt die stetige persönliche Selbstbildung, die zugleich in sich das ewige Leben derselben ausmacht; das sittliche Leben der Persönlichkeit und ihr wahres ewiges Seyn fallen gänzlich zusammen, und wer des erstern wirklich lebt, ist auch des letzteren unmittelbar gewiß, weil er es in sich trägt. Wie sollte auch der Geist vergänglich seyn, der selbstbewußtes Organ des Ewigen, die immer tiefere Reflexion desselben in sich ist? Die niederere religiöse Ansicht hält an dem ewigen Leben fest, aber faßt es als äußern Lohn der Sittlichkeit; der Pantheismus verwirft es, weil ihm schließlich das allgemeine Seyn oder der universelle Wille des Seyns doch nur das Negative des Ich bleibt; beide sind somit gleich ferne von der philosophischen Idee der Persönlichkeit, wie der Sittlichkeit und ihres Verhältnisses zum Ewigen; beide trennen, was untrennbar verbunden ist, die Unendlichkeit des Ich und sein sittliches Leben. Die ächte Sittenlehre wurzelt dagegen und lebt durchaus in der Idee ihrer Einheit; überall zeigt es sich bei gründlicher Auffassung derselben, wie das Ich das Ewige, Göttliche nicht als seine Negation (was ja vielmehr das Unsittliche wäre) weiß, sondern als seine innerste, höhere Wesenheit wollen, lieben, sich immer tiefer einbilden und bethätigen, damit seine blos sinnliche und selbstische Natur zwar zunächst aufheben, aber auch die höhere, unendliche Persönlichkeit gewinnen, und darin die erstere verklären kann und soll. Auch der Verf. kommt öfter auf dies Innerste zu sprechen, so z. B. in seiner Erklärung der Liebe in ihrem Verhältniß zum Egoismus, wo er die treffenden Worte ausspricht: bei der Aufopferung (im Dienste der Liebe) geht aus der Zertrümmerung des beschränkten Ich ein weiteres hervor, ein Bewußtseyn, welches nicht mehr denselben Stoff, denselben Inhalt hat, sondern das beschränktere Ich und noch andere Gegenstände als ein Ganzes umfaßt. Damit berührt er die unendliche Form des Bewußtseyns und Wollens, welche das Ich bei aller seiner ja nicht starren, sondern zum Unendlichen emporzubildenden Endlichkeit und Besonderheit ist. Ist das Ich diese unendliche Form,

so kann das Ewige nie seine bloße Negation seyn, sondern das Ich muß sich selbst im Ewigen begegnen und in nur erhöhter Potenz wiederfinden, damit sein ewiges Leben als Persönlichkeit beginnen. Wenn der Verf. diese Idee weiter verfolgt, so wird er zu einer tieferen Grundlage seines Systems hindurchdringen, auf welcher sich erst die wahre, freudige Sittlichkeit auferbaut.

Möchten wir aber auch bei dieser Veranlassung erkennen, daß von den sittlichen Mächten, welche das Volksleben durchdringen, der Wissenschaft, Religion, Kunst, Sittlichkeit, keine gefördert werden kann, wenn eine andere in ihrem Lebensnerv zerstört wird! Der Lebensnerv der Religion ist der ächte lebendige freie und vernunftgemäße Gottesglaube. Wird mit ihm das innerste Wesen der Religion aufgehoben, so leidet darunter mittelbar jede andere jener Geistesmächte, damit aber auch das ächte, gesunde Leben unseres Volks. An der Hebung dieses Lebens, das schon so oft durch eine falsche und seichte Wissenschaft vergiftet worden ist, werkthätig zu arbeiten, das ist die heilige Aufgabe auch unserer Philosophie, und sie kann nur erfüllt werden durch vernunftgemäße Gestaltung aller jener höheren Lebenselemente, welche dann in ihrer freien Vereinigung den schon sinkenden Geist unserer Nation zu einer bisher ungekannten Höhe erheben werden. **Wirth.**

Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Von Jürgen Bona Meyer, Dr. philos. Hamburg, 1856.

In dem Streite zwischen Materialismus und Idealismus nimmt der Verf. den Standpunkt des Kriticismus ein, welcher, wie derselbe bemerkt, den Schein der Einsicht hasse und das offene Bekenntniß des Nichterkennens vorziehe, wissend, daß die Erkenntniß der Gränzen unserer Einsicht auch etwas werth sey. Wer diese Gränzen kenne, erstrebe mit ungetheilter Kraft das Mögliche innerhalb der Gränzen, und bringe zum Streit der Parteien ein unparteiisches Urtheil mit. Hierin wird gewiß jeder besonnene Forscher dem Verf. beistimmen. Wie überhaupt das menschliche Wissen nirgends ein absolutes, ein alle Verhältnisse und Beziehungen des Seyenden durchschauendes ist: so sind wir insbesondere noch weit davon entfernt, die Grundbegriffe des Leibes und der Seele bis in ihre konkreten Gliederungen hinein verfolgen zu können. Je weiter wir in dieß konkrete Gebiet herabsteigen, desto lückenhafter ist unsere Einsicht, und vollends das, was über unser jetziges, empirisch erforschbares Leben hinausliegt, der Grund und das letzte Ziel des menschlichen Lebens, ist in ein nur durch wenige Lichtstrahlen erhelltes Dunkel gehüllt. Je mehr dieß von beiden Seiten, sowohl von

Seiten der Materialisten als von Seiten der Idealisten, übersehen zu werden pflegt, desto mehr ist es an der Zeit, wenn M. den kritischen Maaßstab an die verschiedenen, zum Theil ganz entgegengesetzten Versuche, das Verhältniß zwischen Leib und Seele zu bestimmen, legt und die Gränzen unseres Wissens in diesem Gebiete der Anthropologie nachzuweisen strebt. Nachdem alle Möglichkeiten einer dogmatischen Lösung dieses Problems nahezu erschöpft sind; nachdem Materialisten und Idealisten selbst wechselseitig die Blößen ihrer mit so vieler Zuversicht hervorgetretenen Theorien enthüllt haben: so ist die ἐποχη des Kriticismus die ganz natürliche Stimmung eines großen Theils des jenem Streite zusehenden Publikums. Ja, da dasselbe mehr oder weniger von allen philosophischen Fragen gilt, so dürfte ein durch das ganze Gebiet der Philosophie durchgeführter Kriticismus derzeit eine Saite im menschlichen Gemüth und dessen Stimmung anschlagen, welche sicher weithin ertönen und in unzähligen Geistern nachklingen würde.

Die Hauptfrage ist hierbei nur die: welches sind denn die Gränzen unserer Einsicht in das Verhältniß zwischen Leib und Seele, wo hört das Wissen hierüber auf und wo beginnt das des Nichtwissens? Erstreckt sich unser Nichtwissen nur auf viele Partieen des wirklichen Seelen- und Leibeslebens, auf die Art und Weise seiner Entstehung und das letzte Ziel desselben, oder auch auf das Grundproblem selbst, auf die Frage, ob der Geist etwas Stoffartiges oder wenigstens ein Effect des Stoffes oder umgekehrt ob er etwas von dem Stoff specifisch Verschiedenes, etwas dem Leibe gegenüber Selbstständiges und wesentlich Höheres sey? Beides ist sehr wohl zu unterscheiden. So gut ich z. B. mit Bestimmtheit wissen kann, daß der Sirius nicht unter den Begriff eines Planeten subsumirt werden kann, ohne darum zu wissen, aus welchen Bestandtheilen er besteht, wie er entstanden, was das Ende seines Seyns seyn werde: eben so gut kann ich wissen, daß der Geist nicht unter den Begriff eines Stoffs oder eines Stoffeffects subsumirt zu werden vermöge, ohne daß darum mein Wissen schon bis zu der klaren Einsicht darein fortgeschritten wäre, welcher Art denn nun in allen Besonderheiten sein Verhältniß zum Leib sey, wie und ob er selbst geworden, was sein Leben nach dem Tode seyn werde? Zu dieser letzteren Art des Kriticismus werden wir uns in vielfacher Beziehung bekennen müssen, der Verf. aber stellt die entgegengesetzte auf. Ja M. dreht das natürliche, logische Verhältniß beider Momente geradezu um. Er geht nach einander die verschiedenen Theorien durch, der Refrain seiner Beurtheilung derselben ist dann aber gewöhnlich die bloße Behauptung, die aufgestellte Ansicht sey allerdings möglich, aber — setzt er

dann fragend hinzu — wissen wir nun auch etwas Anschauliches von der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, wie ist die Seele entstanden, was wird ihr Geschick nach dem Tode seyn, haben wir jetzt hierüber eine höhere Gewißheit, eine klarere Vorstellung, als zuvor u. dgl.? Weil keine Theorie diese Fragen zu einer höhern Evidenz zu bringen vermöge, so sollen sie alle gleich sehr möglich aber auch gleich sehr ungewiß seyn. Hierdurch aber hat er nur die eigentliche Frage verschoben und ihren Standort verrückt. Vom Centrum des in Rede stehenden Problems mehr oder weniger weit abgelegene Fragen verlegt er in jenes Centrum; weil das Licht vom Centrum aus noch nicht sehr weit bis zur Peripherie vorgedrungen, soll es selbst kein Licht, soll es nur ein Irrlicht seyn. Wir können ihm hierin unmöglich beistimmen. Daß die Seele etwas specifisch Höheres als der Leib sey, das können wir aus gewissen Thatsachen der innern Selbstbeobachtung mit Nothwendigkeit schließen, und damit ist die Hauptfrage, um die es sich in dem Streit zwischen Materialismus und Idealismus handelt, wesentlich entschieden, gesetzt wir wüßten auch gar nichts von der Art und Weise, wie nun Seele und Leib in einander greifen, wie jene entstanden sey u. dergl.

Doch am Ende seiner Untersuchung kommt M. selbst zu einer Art von Entscheidung; weil aber diese nicht nach wissenschaftlich abwägbaren Gründen sich soll bestimmen können, so folgt er seiner bloßen Neigung. Ich mache, bemerkt er, kein Hehl aus meiner Neigung zur idealistischen Ansicht; ich folge dem Zuge des gewöhnlichen Verstandes und denke, daß Leib und Seele als Existenzen zweier sehr verschiedenen Sphären, der körperlichen und geistigen, zu einem Wesen auf unbegreifliche Weise vereinigt sind. Hierzu beruft er sich auf die innere Beobachtung der freien Selbstbestimmung und, indem er die Deutungsversuche, durch welche diese psychologische Selbstbeobachtung der freien Selbstbestimmung in deterministischem Sinn erklärt werden will, treffend zurückweist (S. 126), so zeigt er eben damit eigentlich, daß die Freiheit des menschlichen Geistes etwas objectiv Gewisses sey. Freilich setzt der Verf. hinzu, er wisse sehr wohl, daß wir die Freiheit so wenig als irgend eine andere Thatsache, die wir in unserm Innern finden mögen, Jemandem beweisen können; die innere Erfahrung könne Jeder eben nur an sich selbst machen; somit sollen auch hier zwei entgegengesetzte Ueberzeugungen als gleich sehr möglich neben einander bestehen. Allein die Thatsache der inneren Selbstbestimmung als solche hat noch kein Vernünftiger geleugnet und kann vernünftiger Weise auch Niemand in Abrede stellen. Um was es sich hierbei handelt, ist die psychologische Deutung, die innere Analyse der Selbst-

beobachtungen, und wenn nun die deterministische Auslegung sich als unzureichend ergiebt, so bleibt nur die Deutung im Sinne der Freiheit übrig, sie ist allein noch möglich, d. h. diese ist nothwendig, objectiv gewiß, erwiesen.

Damit ist aber auch der Materialismus wiederlegt und der Idealismus als das einzig haltbare System dargethan. Zwar nimmt M., um seine kritische Balancirstange nicht aus dem Zustand des Hin- und Herschwebens kommen zu lassen, die Ausflucht zu behaupten, es lasse jede Ansicht, des Materialismus und Idealismus, den freien Willen in gleicher Weise zu. Allein dieses seltsame Zugeständniß wird sicher der folgerichtige Materialismus selbst zurückweisen. Der Materialismus läßt alles, was geschieht, wie M. S. 35 selbst ausführt, lediglich nach ewigen Naturgesetzen mit Nothwendigkeit geschehen, und wenngleich Vogt von einem Zufall redet, so nimmt er dieses Wort doch nur im Sinne eines blinden Schicksals. Wenn, sagt deßwegen Vogt, das Schicksal wieder dieselben Hirntheile zusammenwürfelt, so werden auch dieselben Gedanken wieder da seyn. Wie kann also da von einer freien Selbstbestimmung des Geistes im Gegensatz zu seinem sinnlichen Organismus die Rede seyn?

In keiner Weise möchte ich jedoch hiermit jener dualistischen Form des Idealismus, zu welcher M. eine besondere Neigung verspürt, weil sie dem Zuge des „gewöhnlichen Verstandes“ folgt, und welche Leib und Seele als zwei verschiedene „Existenzen“ oder besser Substanzen betrachtet, das Wort geredet haben. Ueberlassen wir die Rückkehr zu diesem cartesischen Dualismus den Franzosen, welche neuerdings in denselben wieder zurückgefallen sind, nachdem sie den Materialismus mit allen seinen Folgen theoretisch und praktisch durchgelebt haben. So erfreulich die Rückkehr der französischen Philosophie zum Idealismus ist, so sehr darin der erhebende Beweis davon liegt, wie wenig der Geist es in die Länge auszuhalten vermag in dem materialistischen Vorstellungskreise und in der damit gegebenen Entwürdigung des Selbstbewußtseyns: so wenig läßt sich in wissenschaftlicher Hinsicht die dualistische Form des Idealismus und die ideenlose Rückkehr zu ihr rechtfertigen, die zwar höchst bequem, aber alles Anspruchs auf philosophische Dignität baar und ledig ist. Aus dem Dualismus scheint die französische Nation ohnedieß in keinem Gebiet, auch dem politischen nicht, herauskommen zu sollen. Auch in der letzteren Sphäre zeigt sie beständig zwischen maaßloser Freiheit und absolut mechanischem Despotismus dasselbe Schwanken, welches sich theoretisch in ihren Systemen des Mechanismus und eines substanzlosen Spiritualismus offenbart. Unter den Explosionen des das ganze Leben dieses Volkes durchziehenden Gegensatzes haben wir Deutsche

als ihre Gränznachbarn ohnedieß practisch genug zu leiden. Wir wollen nicht auch die geistigen Erben ihres theoretischen Dualismus werden, und diese abgelegte Gestalt des Idealismus, dem ein starrer Begriff der Materie zur Seite steht, mit den jetzigen Franzosen erneuern.

Längst haben wir die Anfänge eines Besseren in der deutschen Philosophie. In seiner fünften Vorlesung kommt der Verf. auf sie zu sprechen. Ich meine diejenige Theorie, welche wir nicht einseitig als eine blos idealistische bezeichnen können, sondern welche mit Recht den Namen des Real-Idealismus verdient, sofern sie Leib und Seele zwar als specifisch verschieden denkt, aber dabei doch zugleich als differente Selbstverwirklichungsformen eines und desselben Wesens zu begreifen sucht. Tritt die specifische Verschiedenheit zwischen Geist und Körper darin hervor, daß das körperliche Leben unter dem Gesetz der Nothwendigkeit steht, der Geist aber frei ist; so offenbart sich doch in beiden derselbe Lebensproceß in den drei, durch ebenso viele Systeme sich verwirklichenden Formen, der Aufnahme des Verwandten in und aus der Mitwelt, der Verarbeitung desselben in das eigene Seyn und der beständigen Selbstmittheilung an Anderes. Als Geist und Körper hat also dasselbe Ich seine individuelle Existenz in seiner ununterbrochenen Vermittlung mit der Mitwelt auf allseitige Weise, dort in der Weise der Innerlichkeit, hier in der der Aeußerlichkeit. Die Systeme des organischen und des geistigen Lebens zeigen daher jenen durchgängigen Parallelismus, welcher längst erkannt ist, aber neuerdings von den Dualisten wieder vergessen, von den Materialisten und einseitigen Idealisten in eine konfuse Einerleiheit, nur mit entgegengesetzter Tendenz, verwandelt wird. Hinwiederum zeigt das rein Thatsächliche unserer Selbstbeobachtung, daß die innerliche Selbstvermittlung des Ich mit der Mitwelt durch die äußerliche Selbstvermittlung desselben Ich mit ihr sich beständig verwirklicht; so ist dasselbe Ich ein fortwährendes Insichzurückgehen aus dem leiblichen Leben und ein ebenso perennirendes Hinauswirken durch dasselbe.

Dieß führt mit Nothwendigkeit auf den Real-Idealismus, und dieser ruht auf einem unumstößlichen Thatsachenbeweis. Derselbe ist daher wissenschaftlich gerechtfertigt, auch wenn er über die weiter abliegenden Fragen nach dem Seyn der Seele vor der Geburt, nach der Art und Weise ihrer Verleiblichung beim Werden, nach ihrem mit dem Tode eintretenden Zustande keine Aufschlüsse zu geben vermöchte. Der Verf. sucht ihn durch diese Fragen zum Geständniß des Nichtwissens zu bringen; aber der Real-Idealismus kann dieses Geständniß offen ablegen und doch seine eigene Wahrheit aus den Thatsachen unseres gegen-

wärtigen, der Beobachtung offen stehenden Lebens erweisen. Ueberdieß ist es durchaus falsch, wenn M. dem Real-Idealismus die Folgerung macht, ihm zufolge müsse doch die Seele vor der Geburt zuerst für sich vorhanden gewesen seyn und nach dem Tode ebenso ohne ihren Leib als rein Ideales fortleben. Es mag seyn, daß man solche Folgerungen aus einzelnen Aeußerungen solcher, die ihn bisher vertreten haben, ziehen kann. Das System des Real-Idealismus als solches aber kennt kein Seyn der Seele ohne ein leibliches Organ; selbst im letzten Grunde der Dinge nimmt es die ewige Einheit beider Potenzen, des ideellen und reellen Seyns, an. Nicht minder wird es sich als eine Selbsttäuschung herausstellen, wenn M. glaubt, daß unserer psychologischen Selbstbeobachtung und Forschung auch bei gänzlicher Unentschiedenheit hinsichtlich der Grundfrage, welche sich zwischen dem Materialismus und Idealismus erhoben hat, doch noch ein reiches Feld sich darbiete. Auch in den übrigen psychologischen Gebieten wird jene Grundfrage immer wiederkehren, und kann diese Grundfrage in keiner Weise zu einer wissenschaftlichen Entscheidung gebracht werden, so werden auch jene großentheils unentschieden bleiben und in vielfacher Hinsicht über die bloße äußerliche Beschreibung des in ihnen stattfindenden Hergangs hinaus zur Erkenntniß ihrer inneren Gründe nicht erhoben werden. Betrachten wir z. B. den Erkenntnißhergang in seinen äußersten Endpuncten, der Empfindung und dem Denken, so unterscheiden sich beide darin wesentlich von einander, daß jene auf das Einzelne und Zufällige, dieses auf das Allgemeine und Nothwendige sich bezieht. Wer dem Sensualismus beipflichtet, wird, um nicht einem offenen Widerspruch anheimzufallen, an jenem Unterschied heruntermäkeln müssen, so Viel er kann, und das Allgemeine und Nothwendige in das blos Oftmalige und Wahrscheinliche umzudeuten suchen. Nur der Idealismus erkennt jenen Gegensatz an, und aus demselben folgert er mit allem Recht, daß die Empfindung nur der Ausgangspunct, nicht der Grund des Denkens sey. Was wird aber der Kriticismus thun? Er kann keines von beiden behaupten, so lange er zum Materialismus oder Sensualismus und zum Idealismus sich indifferent verhält; denn behauptet er, daß das Denken auf das Allgemeine und Nothwendige sich beziehe, so erkennt er damit den Idealismus mit allen seinen Folgerungen an, behauptet er aber, daß das Denken nur der Erkenntniß des Oftmaligen, also nur particulärer Urtheile fähig sey, so stellt er grundsatzmäßig den Sensualismus auf. Um daher für keines dieser Systeme sich zu entscheiden, kann er auch über das Verhältniß des Denkens zur Empfindung nichts Gewisses aussagen. Dasselbe gilt aber auch von dem Verhält-

niß des vernünftigen Wollens zum sinnlichen Begehren, des Selbstbewußtseyns zum sinnlichen Selbstgefühl u. s. w. Es gibt eine materialistisch sensualistische und eine idealistische Psychologie; eine zwischen beiden unentschieden hin und her schwankende Seelenlehre aber ist ein Unding.

Wirth.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Ueber das Wesen des Schönen.

Von J. U. Wirth.

Nachdem ich die Fassung des Begriffs des Schönen, wie sie sich in neueren ästhetischen Schriften findet, in unserer Zeitschr. einer kritischen Untersuchung unterzogen habe, so dürfte mit Recht von mir erwartet werden, daß ich nun auch die meinige in derselben ausspreche und somit die negative Erörterung des Schönheitsbegriffs durch eine positive ergänze. Wenn ich nun dieser Erörterung hiermit nachzukommen suche, so sind mir die Schwierigkeiten, welche mit der Auseinandersetzung der Idee des Schönen verbunden sind, nicht unbekannt, und dabei weiß ich auch, wie sehr die Erörterung eines solchen tief eingreifenden Begriffs in einer Zeitschrift nöthigt, manches kürzer zu fassen, als man wünschte, und kaum nur anzudeuten; allein dennoch wage ich den Versuch, indem mich die Hoffnung ermuthigt, wenigstens in einer oder der andern Beziehung etwas zur Aufhellung der Idee des Schönen beitragen zu können. Für die Bestimmung des Schönheitsbegriffs scheinen sich mir zwei Wege darzubieten, der objective, welcher synthetisch vom Begriffe des Seyns aus zu dem des Schönen fortschreitet, und der subjective, welcher vom Sinn für das Schöne ausgeht und mittelst Analyse desselben zu dem Begriff des Schönen selbst zu gelangen sucht. Der erste Weg ist der metaphysische, der zweite der psychologische. Wir schlagen hier den zweiten ein; denn er ist der nähere, also für den uns hier gegönnten Raum geeignetere, und überdieß wird die Wissenschaft, wenn sie auf dem objectiv synthetischen Wege zu dem Begriffe des Schönen gelangt zu seyn glaubt, doch, um ihr Ergebniß als richtig nachzuweisen, sich genöthigt sehen, an den subjectiven Schönheitssinn zu appelliren.

Der Sinn für das Schöne ist von dem Schönen selbst nicht zu trennen; in dem Begriff des Aesthetischen sind das subjective und objective Element enge mit einander verwachsen, und

es gibt zwar ein Schönes an sich, aber dieses Schöne ist von der Art, daß es unwillkührlich auf sympathische Weise unseren Schönheitssinn afficirt. Worin besteht nun dieser Schönheitssinn? Ich glaube, daß er nicht ein besonderes Vermögen des Geistes neben den übrigen Functionen desselben, sondern nur eine bestimmte Art und Weise der Thätigkeit einer Reihe von mehreren, auch sonst, in anderen Gebieten des Lebens, thätigen Vermögen unserer sinnlich geistigen Natur, und deßwegen nicht ein einfaches Organ, sondern sehr mannichfaltiger Art ist. Wir vernehmen das Schöne sowohl vermittelst der Sinnlichkeit, durch die beiden höheren Organe, durch welche wir für die Licht- und Tonwelt empfänglich sind, das Auge und das Gehör, als auch vermittelst geistiger Functionen, des Gefühls und der Phantasie. Schon dieß nun, daß das Schöne in gleicher Weise das sinnliche und geistige Wesen des Menschen afficirt, weist auf die eigenthümliche Natur desselben und zwar als eines solchen hin, welches in der wechselseitigen Durchbringung des Geistigen und Sinnlichen besteht. Denn nur das Verwandte kann für einander seyn und sich vernehmen; ein beide Seiten des Menschen, seine geistige und sinnliche, erregender Gegenstand muß also selbst beide Formen des Seyns, die ideelle und reelle, in sich reflectiren. Ueberdieß ist die Phantasie als die das innere allgemeine Wesen des Seyenden unmittelbar in sinnlich individueller Form anschauende Thätigkeit des Geistes selbst wieder, für sich betrachtet, sinnlich geistiger Natur, die innere Mittlerin zwischen dem unsinnlichen Denken der Vernunft und der Empfindung, und setzt als productives und receptives Organ des Geistes für das Schöne, als ein Organ, welches theils die schönen Kunstgebilde schöpferisch hervorbringt, theils durch das objectiv gegebene Schöne angeregt und in freie Bewegung gesetzt wird, die angegebene Doppelbestimmtheit der Natur des Schönen voraus. Indeß sind wir damit noch keineswegs zum eigenthümlichen Wesen des letzteren gelangt. Wenn wir sagen, das Schöne gehöre beiden Seynssphären, der geistigen, innern, ideellen, und der sinnlichen, äußern, reellen, in gleicher Weise an, so treten wir zwar der

einseitig spiritualistischen Auffassung des Schönheitsbegriffs, wie sie sich zum Theil bei den Neuplatonikern findet, und der einseitig sensualistischen Auffassung desselben, wie sie bei einigen der englischen Aesthetiker sich zeigt, gleichsehr entgegen, aber ohne damit die specifische Bestimmtheit dieses Begriffs schon erreicht zu haben. Nicht alles, was beide Seiten des Seyns, die ideelle und reelle, in sich vereinigt, ist schön. Die Bestimmung des ideellreellen Seyns gilt ja beinahe von allen Wesen, insbesondere von allen Vernunftwesen; jeder wirkliche Mensch namentlich stellt beides dar, und doch lassen sich nicht alle Wesen und nicht alle Menschen unter den Begriff des Schönen subsumiren.

Um die specifische Bestimmtheit des Schönen zu erkennen, müssen wir vornämlich auf das Gefühl unser Augenmerk richten. Die leiblichen Sinne sind nur Organe, vermittelst welcher die Seele, der Geist das Schöne empfindet, also auch nur Organe für das geistige Vernehmen des Schönen. Dieses selbst hinwiederum ist nicht in der Function der Phantasie zu suchen, welche wohl die schönen Bilder auffaßt und hervorbringt, also auch zum Vernehmen des Schönen selbst ebenso nothwendig ist, als die Empfindung und Wahrnehmung durch die höheren Sinne, aber dieß, ob etwas schön ist oder nicht, keineswegs selbst vernimmt. Dieß Vernehmen des Schönen als solchen scheint also, obwohl bei demselben die höheren Sinne und die Phantasie mitwirken, doch ursprünglich im Gefühle zu liegen. Wir nennen etwas schön, wenn wir gleich den Grund hiervon, die Regel nach welcher unser Urtheil hierbei sich bestimmt, nicht anzugeben wissen; die meisten Menschen gelangen sogar nie in ihrem Leben zu dem deutlichen Bewußtseyn hiervon, und doch haben sie nicht selten ein treffliches Urtheil über das, was schön oder nicht schön ist. Diese Thatsache läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß das Schöne ursprünglich und principiell durch das Gefühl vernommen wird. Dieß ist so unbestreitbar, daß bekanntlich Manche, darunter auch Philosophen sogar glauben, das Wesen des Schönen sey und bleibe, weil ursprünglich dasselbe auf dem Gefühl beruhe, stets etwas Unbegreifliches, dem Denken Unzu-

gängliches, und gewiß wird keine Analyse eines noch so tief eindringenden Verstandes dasselbe je erschöpfend durchdenken können, wovon sich uns später der Grund noch weiter enthüllen wird. Allein dieß schließt denn doch ein allmähliges Vordringen des Denkens in die Wesenheit des Schönen keineswegs aus, sondern setzt es vielmehr voraus. Das Unsagbare und Unergründliche im Schönheitsbegriff sind nicht seine allgemeinen Grundbestimmungen, welche dem Denken wohl zugänglich sind, sondern die konkrete Fülle des Lebens, die im Schönen gegeben ist, der Reichthum der besonderen und individuellen Bestimmungen eines jeden wahrhaften Naturproducts und Kunstwerks, das Eigenthümliche in ihm, das doch zugleich, wie wir sehen werden, ein Unendliches ist.

Gefühl nennen wir die Selbstaffection der Seele, welche darin das Afficirende und Afficirtwerdende zugleich ist. Diese unmittelbare Beziehung der Seele auf sich, die im Gefühl gesetzt ist, ist das Unterscheidende des Gefühls vom Denken und Wollen, welche letztere nicht auf das subjective Selbst, sondern auf das objective Seyn gehen, und dieß nicht auf unmittelbare Weise, sondern in sich vermittelnder Form thun, theils indem der Geist sich das objective Seyn, es in sich und von uns unterscheidend, einbildet, wie im Denken, theils indem er umgekehrt das objective Seyn gemäß seinen bewußten, also wieder unterscheidend gedachten Zwecken umgestaltet, wie im Wollen. Dennoch ist damit zugleich eine gewisse Einheit des Gefühls mit dem Denken und Wollen gesetzt. Das Gefühl als jene subjective Selbstaffection der Seele ist unmittelbares Sichvernehmen derselben, daher schon unentwickeltes Denken, Ahnen, theoretisches Gefühl, was zum Selbstbewußtseyn erhoben Vernunft heißt, und hinwiederum sich selbst vernehmend fühlt auch der Geist sein harmonisches und disharmonisches Verhältniß zur Mitwelt, woraus die practischen Gefühle der Zu- oder Abneigung entstehen. So ist also auch das Gefühl die Mitlerin der Intellectualwelt und der Welt des Wollens, durch welche Vermittlung erst dem

objectiven Verhalten des denkend wollenden Geistes die Intensität des individuellen Pathos sich beimischt.

Alles Schöne erregt dieses Pathos der im Innersten aufgeregten Seele, einen Enthusiasmus, in welchem die Seele sich selbst gänzlich ergriffen fühlt von dem göttlichen Kunstwerk und gleichsam eins mit ihm wird. Das Schöne ist daher nothwendig etwas Lebendiges, Individuelles, Selbstisches, wie dieß das Gefühl heischt, während das Denken und Wollen zum Seyn als bloßem Object sich verhält.

Daß das wahrhaft Schöne das Gemüth im Innersten aufregt und ergreift, das kann seinen Grund nur darin haben, weil das wahre Wesen des Menschen von demselben auf harmonische Weise angesprochen wird. Dasjenige, was im Gefühl afficirt wird und was die Seele selbst afficirt, ist entweder das wahre Wesen des Menschen oder irgend eine zufällige Bestimmtheit, ein vorbergehender Zustand desselben. Immer ist nun das Schöne von der Art, daß die es vernehmende Seele dadurch veranlaßt wird, sich in ihrem eigenen wahren Wesen zu afficiren, und hierin unterscheidet sich das Schöne von dem blos Angenehmen. Alles Schöne ist angenehm, aber nicht umgekehrt. Es gibt ein blos Angenehmes, das nicht schön ist. Das letztere erregt das jeweilige, wechselnde, sinnlich individuelle Gemeingefühl auf eine ihm gerade angemessene Weise, und ist also selbst sehr veränderlich. Das Schöne hingegen erregt das Selbstgefühl, welches wir von unserem unveränderlichen, ewigen Wesen haben, und ist daher ein selbst unveränderlicher, allgemein giltiger Begriff. Obgleich alles wahrhaft Schöne stets das innerste, subjective Gefühl erregt, ist es doch nichts bloß Subjectives, wie das blos Angenehme, sondern etwas Objectives, im Wesen des Seyenden Gegründetes, darum auch unser ewiges Wesen harmonisch Ansprechendes. Das lebendige Schönheitsgefühl ist ein ursprüngliches Innewerden des ewigen Seyns der Dinge und unserer selbst in Einem zumal. Es tritt dieß ganz besonders einleuchtend hervor in der ursprünglichen Begabung der wahren Künstler, ihrer Genialität, in welcher sie, wie sie selbst

bezeugen, einen für die innersten Bezüge des Seyns höchst empfindlichen Sinn, ein gleichsam zart besaitetes Gemüth, das die ewige Harmonie des Seyns mit seinen Akkorden leicht vernimmt, eine freilich auch der Ausbildung bedürftige, aber doch wesentlich instinctive und von selbst in prophetische Begeisterung übergehende Anschauung des Universellen, Ewigen und Göttlichen in den Dingen besitzen. Denn die eigene individuelle Wesenheit der Seele und die Wesenheit der Welt kann nur Eine seyn und in Einer Grundwesenheit wurzeln. Jene vernehmend vernehmen wir auch die beiden andern.

Darum macht auch das ästhetische Urtheil Anspruch auf Allgemeingiltigkeit. Ob einem etwas als angenehm oder unangenehm erscheine, machen wir von seinem Belieben abhängig; von dem Schönen verlangen wir, daß jedermann es als solches anerkenne. Daher stellen wir auch objective Regeln auf, nach welchen die Schönheit eines Kunstwerks zu beurtheilen ist. Wenn man nicht selten die ästhetischen Urtheile in dem Sinne als bloße Geschmacksurtheile bezeichnet, daß sie bloß subjective Giltigkeit haben sollen, so verwechselt man die aus den verschiedenen Stufen der Ausbildung des ästhetischen Bewußtseyns hervorgehende Verschiedenheit der Geschmacksurtheile der Menschen, Völker und Zeitalter mit einer ursprünglichen, angeborenen Verschiedenheit des Schönheitsgefühls. Ausbilden soll der Mensch dieses Gefühl, sich bewußt werden seines Wesens und dieses im Denken erfassen; je reiner und vollkommener er dieß thut, desto mehr erhebt er sich auch in seinen ästhetischen Urtheilen zu dem Objectiven, was dem Gefühl zu Grunde liegt. Das ewige Grundgefühl von dem eigenen Wesen und mittelbar von dem Wesen alles Seyns, das der Geist in sich trägt, strebt von selbst zur Selbsterfassung und heißt dann Vernunft, welche bewußtes Vernehmen der Wesenheit des Seyns ist.

Wenn nun die Objectivität und Allgemeingiltigkeit des Schönheitsbegriffs darin unserem ursprünglichen Schönheitsgefühl sich ankündigt, daß dieses ein durch den schönen Gegenstand erregtes Selbstafficirtwerden des inneren Wesens des Menschen ist:

so ist damit eine weitere Bestimmtheit des Schönheitsbegriffs gegeben. Alle Wesen, auch der Mensch, streben unwillkührlich vermöge eines eingeborenen, in ihrer Wesenheit liegenden Triebs nach Vollkommenheit. Nun können wir aber die Vollkommenheit des Menschen im Allgemeinen nur in die harmonische Ausbildung aller seiner Kräfte, sowohl der geistigen als der leiblichen, unter sich und mit einander setzen. Denn die Wesenheit des Menschen ist die Grundeinheit aller der Bestimmungen, welche den Begriff des Menschen ausmachen und welche, sofern sie das Werden an sich haben, als Kräfte erscheinen. Diese Grundeinheit wird sich daher als solche im Werden des Menschen, in seiner Entwicklung zu behaupten, das Excentrische und darum Abnorme in ihr wieder aufzuheben und zur Harmonie zurückzuführen streben. Die Harmonie ist Einheit des Verschiedenartigen, Uebereinstimmung des Entgegengesetzten; sie schließt das Verschiedenartige, selbst das Entgegengesetzte nicht aus, sie gestattet, ja, wenn sie eine volle, wahre Harmonie seyn soll, erfordert die volle Entwicklung des qualitativ Verschiedenen und Entgegengesetzten und schneidet nur das Widerstreitende ab, soweit dieses die Einheit aufzuheben strebt. Was also das innere Wesen des Menschen von selbst erstreben wird, ist eben eine solche Entwicklung und vollkommene Entfaltung der verschiedenen Momente der menschlichen Natur, bei welcher ein jedes derselben mit allen übrigen in Uebereinstimmung bleibt. Nun aber steht die Mitwelt mit dem Ich in einem gewissen Verwandtschaftsverhältniß, sofern es nur Eine oberste allgemeine Wesenheit seyn kann, welche in beiden sich verwirklicht. Alles daher, worin sich die Harmonie des Innern und Aeußern, des Unsinnlichen und Sinnlichen und zwar sowohl eines jeden mit sich als auch beider unter einander kundgibt, muß auch einen wohlthuenden Eindruck auf das Grundgefühl des Menschen hervorbringen oder unser ästhetisches Wohlgefallen erregen. Die universelle Harmonie vernimmt das Ich in dem lebendigen Schönheitsgefühl. Man denke nur an den Tonkünstler, dessen Genialität, wie Mozart von sich behauptet hat, ein Vernehmen und inneres Produciren

der Weltharmonie auf unwillkührliche Weise ist. Eben dieß zeigt sich auch von Seiten der Phantasie, welche als die die allgemeinen Begriffe ursprünglich konkret anschauende Thätigkeit nur in der Harmonie des Ideellen und Sinnlichen lebt, und selbst die ästhetischen Sinne, Ohr und Auge, sind so organisirt, daß sie nur von dem harmonisch Gestalteten oder Tönenden auf eine wohlthuende Weise angeregt werden. Wir können daher als eine weitere Bestimmung des Schönen dieß bezeichnen, daß es die Harmonie des Innern und Aeußern, des Unsinnlichen und Sinnlichen sowohl eines jeden mit sich als beider unter einander sey. Dem schönen Gebilde liegt ein mit sich übereinstimmendes Inneres, sey es seine eigene Seele oder Lebenskraft oder der Gedanke, die geistige Anschauung des Künstlers zu Grunde, und dieses harmonische Innere erscheint zugleich in einer ihm entsprechenden, selbst also harmonischen Sinnlichkeit.

Daß das Schöne die geistige und leibliche Seite des Lebens umfasse, das haben wir schon oben gesehen. Daß Schönheit aber die Harmonie beider sey, ist die weitere Bestimmung ihres Begriffs, welche sich uns nunmehr ergeben hat. Schönheit ist Einheit in der Vielheit, Uebereinstimmung in der Mannichfaltigkeit, und Harmonie ist eben diese Uebereinstimmung des Entgegengesetzten, das selbst bis zur Dissonanz, welche um so mehr die Harmonie empfinden läßt, fortgehen darf, wenn sie nur in die letztere sich auflöst. Denn „wo das Strenge mit dem Zarten, wo Starkes sich und Mildes paarten, da gibt es einen guten Klang."

Darum machen auch alle in sich zwiespältigen, disharmonischen Erscheinungen einen unästhetischen Eindruck, den Eindruck des Häßlichen; dahin gehören namentlich solche Naturwesen, welche, wie die Amphibien, das Affengeschlecht u. s. w. in ihrer Natur die Charaktere zweier entgegengesetzten Klassen von Naturwesen darstellen, ohne das Eine oder Andere recht zu seyn, oder, wie die Affen, eine höhere Existenzweise, wie die des Menschen, anstreben, ohne sie wirklich zu erreichen. Ihnen gegenüber macht der Löwe, das Pferd u. dgl. den Eindruck des Schö-

Ueber das Wesen des Schönen.

Von J. U. Wirth.

Nachdem ich die Fassung des Begriffs des Schönen, wie sie sich in neueren ästhetischen Schriften findet, in unserer Zeitschr. einer kritischen Untersuchung unterzogen habe, so dürfte mit Recht von mir erwartet werden, daß ich nun auch die meinige in derselben ausspreche und somit die negative Erörterung des Schönheitsbegriffs durch eine positive ergänze. Wenn ich nun dieser Erörterung hiermit nachzukommen suche, so sind mir die Schwierigkeiten, welche mit der Auseinandersetzung der Idee des Schönen verbunden sind, nicht unbekannt, und dabei weiß ich auch, wie sehr die Erörterung eines solchen tief eingreifenden Begriffs in einer Zeitschrift nöthigt, manches kürzer zu fassen, als man wünschte, und kaum nur anzudeuten; allein dennoch wage ich den Versuch, indem mich die Hoffnung ermuthigt, wenigstens in einer oder der andern Beziehung etwas zur Aufhellung der Idee des Schönen beitragen zu können. Für die Bestimmung des Schönheitsbegriffs scheinen sich mir zwei Wege darzubieten, der objective, welcher synthetisch vom Begriffe des Seyns aus zu dem des Schönen fortschreitet, und der subjective, welcher vom Sinn für das Schöne ausgeht und mittelst Analyse desselben zu dem Begriff des Schönen selbst zu gelangen sucht. Der erste Weg ist der metaphysische, der zweite der psychologische. Wir schlagen hier den zweiten ein; denn er ist der nähere, also für den uns hier gegönnten Raum geeignetere, und überdieß wird die Wissenschaft, wenn sie auf dem objectiv synthetischen Wege zu dem Begriffe des Schönen gelangt zu seyn glaubt, doch, um ihr Ergebniß als richtig nachzuweisen, sich genöthigt sehen, an den subjectiven Schönheitssinn zu appelliren.

Der Sinn für das Schöne ist von dem Schönen selbst nicht zu trennen; in dem Begriff des Aesthetischen sind das subjective und objective Element enge mit einander verwachsen, und

es gibt zwar ein Schönes an sich, aber dieses Schöne ist von der Art, daß es unwillkührlich auf sympathische Weise unseren Schönheitssinn afficirt. Worin besteht nun dieser Schönheitssinn? Ich glaube, daß er nicht ein besonderes Vermögen des Geistes neben den übrigen Functionen desselben, sondern nur eine bestimmte Art und Weise der Thätigkeit einer Reihe von mehreren, auch sonst, in anderen Gebieten des Lebens, thätigen Vermögen unserer sinnlich geistigen Natur, und deßwegen nicht ein einfaches Organ, sondern sehr mannichfaltiger Art ist. Wir vernehmen das Schöne sowohl vermittelst der Sinnlichkeit, durch die beiden höheren Organe, durch welche wir für die Licht- und Tonwelt empfänglich sind, das Auge und das Gehör, als auch vermittelst geistiger Functionen, des Gefühls und der Phantasie. Schon dieß nun, daß das Schöne in gleicher Weise das sinnliche und geistige Wesen des Menschen afficirt, weist auf die eigenthümliche Natur desselben und zwar als eines solchen hin, welches in der wechselseitigen Durchdringung des Geistigen und Sinnlichen besteht. Denn nur das Verwandte kann für einander seyn und sich vernehmen; ein beide Seiten des Menschen, seine geistige und sinnliche, erregender Gegenstand muß also selbst beide Formen des Seyns, die ideelle und reelle, in sich reflectiren. Ueberdieß ist die Phantasie als die das innere allgemeine Wesen des Seyenden unmittelbar in sinnlich individueller Form anschauende Thätigkeit des Geistes selbst wieder, für sich betrachtet, sinnlich geistiger Natur, die innere Mittlerin zwischen dem unsinnlichen Denken der Vernunft und der Empfindung, und setzt als productives und receptives Organ des Geistes für das Schöne, als ein Organ, welches theils die schönen Kunstgebilde schöpferisch hervorbringt, theils durch das objectiv gegebene Schöne angeregt und in freie Bewegung gesetzt wird, die angegebene Doppelbestimmtheit der Natur des Schönen voraus. Indeß sind wir damit noch keineswegs zum eigenthümlichen Wesen des letzteren gelangt. Wenn wir sagen, das Schöne gehöre beiden Seynssphären, der geistigen, innern, ideellen, und der sinnlichen, äußern, reellen, in gleicher Weise an, so treten wir zwar der

einseitig spiritualistischen Auffassung des Schönheitsbegriffs, wie sie sich zum Theil bei den Neuplatonikern findet, und der einseitig sensualistischen Auffassung desselben, wie sie bei einigen der englischen Aesthetiker sich zeigt, gleichsehr entgegen, aber ohne damit die specifische Bestimmtheit dieses Begriffs schon erreicht zu haben. Nicht alles, was beide Seiten des Seyns, die ideelle und reelle, in sich vereinigt, ist schön. Die Bestimmung des ideellreellen Seyns gilt ja beinahe von allen Wesen, insbesondere von allen Vernunftwesen; jeder wirkliche Mensch namentlich stellt beides dar, und doch lassen sich nicht alle Wesen und nicht alle Menschen unter den Begriff des Schönen subsumiren.

Um die specifische Bestimmtheit des Schönen zu erkennen, müssen wir vornämlich auf das Gefühl unser Augenmerk richten. Die leiblichen Sinne sind nur Organe, vermittelst welcher die Seele, der Geist das Schöne empfindet, also auch nur Organe für das geistige Vernehmen des Schönen. Dieses selbst hinwiederum ist nicht in der Function der Phantasie zu suchen, welche wohl die schönen Bilder auffaßt und hervorbringt, also auch zum Vernehmen des Schönen selbst ebenso nothwendig ist, als die Empfindung und Wahrnehmung durch die höheren Sinne, aber dieß, ob etwas schön ist oder nicht, keineswegs selbst vernimmt. Dieß Vernehmen des Schönen als solchen scheint also, obwohl bei demselben die höheren Sinne und die Phantasie mitwirken, doch ursprünglich im Gefühle zu liegen. Wir nennen etwas schön, wenn wir gleich den Grund hiervon, die Regel nach welcher unser Urtheil hierbei sich bestimmt, nicht anzugeben wissen; die meisten Menschen gelangen sogar nie in ihrem Leben zu dem deutlichen Bewußtseyn hiervon, und doch haben sie nicht selten ein treffliches Urtheil über das, was schön oder nicht schön ist. Diese Thatsache läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß das Schöne ursprünglich und principiell durch das Gefühl vernommen wird. Dieß ist so unbestreitbar, daß bekanntlich Manche, darunter auch Philosophen sogar glauben, das Wesen des Schönen sey und bleibe, weil ursprünglich dasselbe auf dem Gefühl beruhe, stets etwas Unbegreifliches, dem Denken Unzu=

gängliches, und gewiß wird keine Analyse eines noch so tief eindringenden Verstandes dasselbe je erschöpfend durchdenken können, wovon sich uns später der Grund noch weiter enthüllen wird. Allein dieß schließt denn doch ein allmähliges Vordringen des Denkens in die Wesenheit des Schönen keineswegs aus, sondern setzt es vielmehr voraus. Das Unsagbare und Unergründliche im Schönheitsbegriff sind nicht seine allgemeinen Grundbestimmungen, welche dem Denken wohl zugänglich sind, sondern die konkrete Fülle des Lebens, die im Schönen gegeben ist, der Reichthum der besonderen und individuellen Bestimmungen eines jeden wahrhaften Naturproducts und Kunstwerks, das Eigenthümliche in ihm, das doch zugleich, wie wir sehen werden, ein Unendliches ist.

Gefühl nennen wir die Selbstaffection der Seele, welche darin das Afficirende und Afficirtwerdende zugleich ist. Diese unmittelbare Beziehung der Seele auf sich, die im Gefühl gesetzt ist, ist das Unterscheidende des Gefühls vom Denken und Wollen, welche letztere nicht auf das subjective Selbst, sondern auf das objective Seyn gehen, und dieß nicht auf unmittelbare Weise, sondern in sich vermittelnder Form thun, theils indem der Geist sich das objective Seyn, es in sich und von uns unterscheidend, einbildet, wie im Denken, theils indem er umgekehrt das objective Seyn gemäß seinen bewußten, also wieder unterscheidend gedachten Zwecken umgestaltet, wie im Wollen. Dennoch ist damit zugleich eine gewisse Einheit des Gefühls mit dem Denken und Wollen gesetzt. Das Gefühl als jene subjective Selbstaffection der Seele ist unmittelbares Sichvernehmen derselben, daher schon unentwickeltes Denken, Ahnen, theoretisches Gefühl, was zum Selbstbewußtseyn erhoben Vernunft heißt, und hinwiederum sich selbst vernehmend fühlt auch der Geist sein harmonisches und disharmonisches Verhältniß zur Mitwelt, woraus die practischen Gefühle der Zu- oder Abneigung entstehen. So ist also auch das Gefühl die Mitlerin der Intellectualwelt und der Welt des Wollens, durch welche Vermittlung erst dem

objectiven Verhalten des denkend wollenden Geistes die Intensität des individuellen Pathos sich beimischt.

Alles Schöne erregt dieses Pathos der im Innersten aufgeregten Seele, einen Enthusiasmus, in welchem die Seele sich selbst gänzlich ergriffen fühlt von dem göttlichen Kunstwerk und gleichsam eins mit ihm wird. Das Schöne ist daher nothwendig etwas Lebendiges, Individuelles, Selbstisches, wie dieß das Gefühl heischt, während das Denken und Wollen zum Seyn als bloßem Object sich verhält.

Daß das wahrhaft Schöne das Gemüth im Innersten aufregt und ergreift, das kann seinen Grund nur darin haben, weil das wahre Wesen des Menschen von demselben auf harmonische Weise angesprochen wird. Dasjenige, was im Gefühl afficirt wird und was die Seele selbst afficirt, ist entweder das wahre Wesen des Menschen oder irgend eine zufällige Bestimmtheit, ein vorbergehender Zustand desselben. Immer ist nun das Schöne von der Art, daß die es vernehmende Seele dadurch veranlaßt wird, sich in ihrem eigenen wahren Wesen zu afficiren, und hierin unterscheidet sich das Schöne von dem blos Angenehmen. Alles Schöne ist angenehm, aber nicht umgekehrt. Es gibt ein blos Angenehmes, das nicht schön ist. Das letztere erregt das jeweilige, wechselnde, sinnlich individuelle Gemeingefühl auf eine ihm gerade angemessene Weise, und ist also selbst sehr veränderlich. Das Schöne hingegen erregt das Selbstgefühl, welches wir von unserem unveränderlichen, ewigen Wesen haben, und ist daher ein selbst unveränderlicher, allgemein giltiger Begriff. Obgleich alles wahrhaft Schöne stets das innerste, subjective Gefühl erregt, ist es doch nichts bloß Subjectives, wie das blos Angenehme, sondern etwas Objectives, im Wesen des Seyenden Gegründetes, darum auch unser ewiges Wesen harmonisch Ansprechendes. Das lebendige Schönheitsgefühl ist ein ursprüngliches Innewerden des ewigen Seyns der Dinge und unserer selbst in Einem zumal. Es tritt dieß ganz besonders einleuchtend hervor in der ursprünglichen Begabung der wahren Künstler, ihrer Genialität, in welcher sie, wie sie selbst

Subjects, mit dem Object. Daher ist denn das Schöne ein in sich befriedigtes, gewisser Maaßen sich selbst genügendes Ganzes, nicht, indem es von dem All sich los reißt, sondern vielmehr indem es an dieses sich anschließt, aber sein unendliches Wesen in sich selbst aufnimmt und in seiner Art abspiegelt. Daher aber auch das Göttliche, was von jeher alle tieferen Seher in dem Schönen erblickt haben, wie die Wonne und Begeisterung, die es in uns entzündet.

Noch deutlicher, als aus dem oben Gesagten, erhellt nun aus dem eben Entwickelten die Unzulänglichkeit des von der neueren Aesthetik aufgestellten Schönheitsbegriffs. Denn solche Naturwesen, welche wesentlich verzehrender Natur sind, deren ganzes Leben beständig darin aufgeht, ihrer Beute aufzulauern, um sich über sie herzustürzen, wie das Geschlecht der Spinnen, von welchen man berichtet, daß sie selbst das Weibchen, mit dem sie sich begatten, anfressen, wenn dasselbe nicht alsbald nach der Begattung sich flüchtet, oder der Hyäne u. dergl., dann aber auch jene Geschlechter, welche das Licht, das affirmative Unendliche in der erscheinenden Natur, scheuen und in dem Dunkel oder der Nacht ihr Element haben, wie das Geschlecht des Uhu u. s. w., sind schon von der Natur durch Stimme und Bildung als überwiegend häßlich gezeichnet, und so erscheinen sie dem unverkünstelten Gefühl, wenn sie noch so adäquat ihren Gattungstypus ausdrücken. Warum dieß? Auf diese Frage können unsere neueren ästhetischen Lehrbücher keine Antwort geben, wenn sie doch die Definition des Schönen als der adäquaten Erscheinung der Idee voranstellen und unter Idee den Gattungsbegriff verstehen. Die Antwort auf obige Frage muß in der allgemeinen Definition des Schönen von selbst liegen, wenn sie richtig seyn soll, und sie liegt in der That darin. Denn das Schöne ist die Erscheinung der Einheit des Unendlichen und Endlichen, der relativen Harmonie des Individuellen mit der wahren Wesenheit des Seyenden.

Aber auch diese Harmonie darf man nicht so fassen, als ob in ihr keine Negation seyn solle. Das wäre nur eine fade,

selbst- und willenlose Harmonie. Die wahre Harmonie ist nicht die Uebereinstimmung des Einzelnen mit der Welt in dem Sinne, daß alles Gegebene und Bestehende bejaht und erhalten werden müßte, sondern sie ist, wie schon öfters bemerkt worden, Uebereinstimmung mit dem wahren Wesen des Seyenden. Ist daher etwas Bestehendes selbst veraltet, unwahr geworden und ist sein Seyn vielmehr im Widerstreit mit dem wahren Wesen der Menschheit, der sittlichen Ordnung, zu welcher insbesondere die höchste Freiheit gehört, so muß ein mit dem wahrhaft Seyenden harmonischer Wille es zu zerstören streben, und dieß erstrebt auch der Held, welchen der Künstler im Lichte der Schönheit strahlen läßt und in der Tragödie oder dem Gemälde im Kampfe mit der Wirklichkeit darstellt.

Wir haben bisher zu zeigen gesucht, daß Schönheit in der Harmonie des Innern und Aeußeren, des Endlichen und Unendlichen, soweit die letztere in einem Einzelwesen oder seiner Art zur Erscheinung kommen kann, bestehe. Wo nun aber solch' eine Harmonie gesetzt ist, da kann es endlich nicht an der letzten charakteristischen Bestimmtheit des Schönen fehlen, nämlich an der vollkommenen und freien Form. Schon die beiden Sinne, welche zur ästhetischen Anlage des Menschen gehören, das Auge und das Gehör verlangen eben diese Form, um befriedigt zu seyn. Die sinnliche Form ist theils die Begränzung des Körpers, wie sie das Auge auffaßt, theils das Maaß der Bewegung, wie dieß vornämlich das Gehör wahrnimmt. Diese Form nun muß vollkommen seyn, wenn ein Gebilde den Eindruck des Schönen hervorbringen soll, und die Vollkommenheit der Form ist eine charakteristische Bestimmung des Schönheitsbegriffs. Wenn eine Bildsäule als schön bezeichnet wird, so ist es nur die Art der Begränzung des Stoffs im Raume, was ihr den Charakter des Schönen verleiht, und von dem den Raum erfüllenden Stoffe wird dabei gänzlich abgesehen. Regelmäßigkeit, Symmetrie und Proportion der Theile sind die ganz allgemeinen Erfordernisse der Vollkommenheit der Form. Sie aber sind nur verschiedene Ausdrucksweisen der Harmonie, die als Einheit des Mannich-

in ihr erscheinende Freie, Ungebundene, Unverkünstelte einen ästhetisch wohlthuenden Eindruck, und warum stellen Künstler Pferde selbst dann, wenn sie beritten sind, doch gerne ohne Sattel u. dergl. dar? Offenbar, weil das Schöne als solches keinem fremden Zweck dienen, sondern als sich selbst bewegend und bestimmend erscheinen soll. Darum muß auch in einem großen Kunstwerk jeder Theil wieder als ein Ganzes für sich gestaltet seyn, weil er dann das höhere Ganze, dem er als Glied dient, als seine immanente Seele zur Erscheinung bringt, wie wir dieß am gothischen Baustyl sehen.

Aber die Freiheit der Form enthält, wenn das Schöne zu seiner vollen Erscheinung kommen soll, noch eine weitere Bestimmung, nämlich Darstellung des innern, unsinnlichen Wesens der Dinge in einer solchen Macht über den Stoff, daß letzterer dem ersteren willig folgt und nach ihm sich bestimmen läßt. Das Schöne ist nicht einfach nur Erscheinen der Idee oder des Ideellen in der Sinnlichkeit, sondern auch Reflexion desselben aus der Sinnlichkeit in sich. Also muß im Schönen ein zweifaches Verhältniß des Ideellen zum Sinnlichen zur Erscheinung kommen, Ergossenseyn des Ideellen in die Sinnlichkeit und freies Insichseyn und sich in sich Reflectiren des Ideellen in und bei seiner Selbstverleiblichung. Nicht darin besteht der höchste Zweck des Seyns, daß das Innere, Unsinnliche sich adäquat verleibliche; nicht die Leiblichkeit ist, wie man sagt, das Ende aller Dinge, sondern der Endzweck des Seyns ist, daß der Geist sein inneres, ewiges, sinnenfreies Leben gewinne und die gesammte Leiblichkeit hierzu nur als willig folgendes Organ sich verhalte. Das ahnt der fühlende Geist schon vermöge seines instinctartigen Strebens, und das lebendige Schönheitsgefühl weiß sich deswegen nur in der Anschauung solcher Bildungen und Gestaltungen befriedigt, in welchen das innere Wesen in dem Ergossenseyn in die Sinnlichkeit und in der Belebung oder Beseelung derselben zugleich als deren freie Macht erscheint.

Zuhöchst gilt auch dieß natürlich nur von den menschlichen Gestalten. Als welch' ein freies Gebilde steht vor unseren Augen

ein Apollo von Belvedere da, und der leichtfüßige Achilleus Homer's — wie schön stellt er dem innern Auge die Freiheit schon in der sinnlichen Form der Bewegung dar! Selbst die Naturgestaltungen indeß müssen, wenn sie, für sich betrachtet, dem Auge wohlgefallen sollen, dieselbe Form der Freiheit in ihrer Weise offenbaren, und gerade in dieser Beziehung zeigt sich wieder auffallend das Ungenügende der neueren Erklärung des Schönen. Alles Plumpe, also auch alle schwerfälligen Naturwesen, wenn sie auch ihren Gattungsbegriff noch so vollkommen darstellen, erregen doch, sobald wir sie außer Zusammenhang mit der freien Natur, wo das Ungebundene den so eben bemerklich gemachten ästhetischen Eindruck hervorbringt, für sich hinsichtlich ihrer Gestaltung betrachten, unser ästhetisches Mißfallen, wie z. B. das Faulthier und das ganze Geschlecht der Würmer, dieser kriechenden, noch ganz an die Erde und die Erdschwere gebundenen Wesen. Die dem Lichte zustrebenden Gebilde der Pflanzenwelt, der Schmetterling und die im blauen Aether sich wiegenden Vögel, das rasch dahineilende Roß u. s. w. machen, schon von Seiten der Form, also der Gestaltung und Bewegung betrachtet, einen wohlgefälligen Eindruck, weil in ihnen die Schwere der Materie als überwunden erscheint und in der leichten Bewegung derselben die bewegende Kraft, das innere Wesen und Leben als die freie Macht über den bloßen Stoff sich offenbart.

So tritt das harmonische Verhältniß zwischen dem Innern und Aeußern erst in der Freiheit der vollkommenen Form als das Schöne hervor, aber ebenso das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, des Einzelnen und Universellen. Zur Freiheit der Form gehört nämlich als letztes Erforderniß ein hemmungsloses Seyn des Endlichen im Unendlichen und die Erscheinung davon. Am vollkommensten sehen wir auch dieß im Leben des Geistes, der im Unendlichen sich selbst bejaht, aber selbst die Naturgebilde müssen, um für sich als schön zu gelten, in ihrer Weise dem Unendlichen so sich aufschließen, daß sie hemmungslos darin leben und weben. Die an die Scholle gebundenen,

trägen, dabei fortwährend fressenden Geschlechter der Würmer, Raupen rc. machen auch deßwegen überwiegend den Eindruck des Unschönen, weil sie die Form des nur auf die sinnlich vegetative Existenz beschränkten Einzellebens darstellen, während die im unendlichen Aether sich wiegenden Vögel oder auch das in's unbestimmte Weite eilende Roß u. s. w. ein frei im Unendlichen sich bewegendes Endliches zur ästhetisch erhebenden, sinnlichen Erscheinung bringen. Ist hierbei das sinnliche Unendliche des Lichts frei ergossen in die individuelle Gestalt, wie in der Blume, oder ist es eben dieses Lichtelement, worin die Gestalten zu weben und schweben scheinen, wie dieß eben von dem Geschlecht der Vögel, besonders der hochaufwärts sich schwingenden Adler, Störche u. dergl., noch mehr aber von den im Lichtäther kreisenden Gestirnen gilt, da scheint jene freie Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen, welche den Geist so mächtig erhebt, auch von der Natur gefeiert zu werden. Auch ruhende Gestalten können indeß denselben Eindruck hervorbringen, wenn sie, wie die gothischen Dome, hoch zum Himmel, dem sichtbaren Unendlichen, emporstreben; denn in demselben Maaße bringen sie den Eindruck des Leichten, Freien, dem Gesetz der Erdschwere Entnommenen hervor, und weil wir zugleich wissen, daß in diesen Domen die ewige Liebe verkündigt wird, so fühlt der sie beschauende Geist sich selbst frei zum Unendlichen erhoben. Eben dieses Gefühl, eben dieses Bewußtseyn des freien Einsseyns des Ich mit dem Unendlichen, das erst im Geiste seine wahre Vermählung mit dem Endlichen feiert, klingt aber immer bei der Anschauung auch der übrigen schönen Gebilde mit an, sofern in ihnen die Freiheit der vollkommenen Form sich offenbart, und dieß ist der tiefste Grund, warum alles wahrhaft Schöne so erhebend wirkt. Es liegt darin namentlich auch das Ahnungsvolle und Unerschöpfliche, was wir in allem Schönen, besonders in dem ächten Kunstwerk finden; denn wer vermag auszudenken die in der freien Form des Schönen sich offenbarende Einigung des Unendlichen mit dem Endlichen?

Namentlich die Musik, welche als die primitive Kunst selbst

bezeichnet werden kann und muß, bewegt sich ganz nur in jenem Element der freien Einheit des Unendlichen und Endlichen. Singend strömen wir unsere Gefühle hinaus in's Unendliche, und die schnell dahin eilenden Tonwellen geben unmittelbar den Eindruck des leichten, freien Ergossenseyns aller einzelnen endlichen Bewegungen in ein harmonisches Ganzes. Das Auf- und Abwogen der Gefühle, das Ermessen und Durchlaufen aller Höhen und aller Tiefen, der Schrecken und die Wonne der Gemüthswelt, welches in einem schönen Tonwerk sich offenbart, und dabei doch das schon bemerklich gemachte leichte, flüchtige Hingleiten der Töne und zuletzt dann die befriedigte, selbst in der erregten Sehnsucht des ahnenden Geistes beruhigte Stimmung, womit ein solches Tonwerk schließt, — das alles ist gleichsam die unmittelbare Erscheinung jener Freiheit der Form, in welcher das Schöne die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Individuellen und Universellen zur Erscheinung bringt.

Aber auch die übrigen Künste stellen dasselbe dar. Darum sind sie alle ein Spiel, und das Schöne lebt nur im Element des Spiels. Das Schöne, besonders die Künste erscheinen als ein Spiel nicht etwa deßwegen, weil sie gehaltlos sind, — wer das, was wir bisher von dem Wesen des Schönen gesagt haben, erwägt, wird denselben einen sehr bedeutenden Gehalt unterstellen, — sondern weil sie diesen Gehalt in freier Form darstellen, in einer Form, in der nichts Steifes, Eckiges, Schwerfälliges seyn darf. Darum hat auch in demjenigen Element des sittlichen Lebens, in welchem das Schöne mit dem Sittlichen sich vermählt, wie ich in meiner Ethik gezeigt habe, das Spiel seine nothwendige Stelle, und alles Schöne muß aus demselben Grunde die Phantasie, welche immer Hand in Hand geht mit dem lebendigen Schönheitsgefühl, zum freien Spiel entbinden. Die Phantasie, von dem wahrhaft Schönen erweckt, ergeht sich in einer unendlichen Welt; es eröffnet sich ihr die Perspective in das Ganze des Seyns, worin sich die Gebilde frei harmonisch bewegen.

Somit können wir, wenn wir alles Bisherige zusammen-

fassen, das Schöne bezeichnen als ein selbstständiges Ganzes, in welchem die Harmonie des Innern und Aeußern, des Endlichen und Unendlichen durch die Freiheit der vollkommenen Form sich offenbart.

Noch ein Wort über Dr. Schildener's Beitrag zur Erkenntnißlehre.

Von Dr. Hasert.

Im zweiten Hefte des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift hat Dr. Schildener zur Erkenntnißlehre, anknüpfend an Ulrici's neueste Schrift (Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft u. s. w., Leipzig 1858) einen Beitrag geliefert, der die Absicht hat, darauf hinzuweisen, von wie weit greifender Bedeutung es für die Lehre vom Bewußtseyn sey, die unterscheidende Thätigkeit desselben nicht blos von seiten ihrer unterschiedslosen Einheit, als überhaupt scheidenden, sondern auch von seiten ihrer Stufen, ihrer innern Unterschiede und einzelnen Acte in's Auge zu fassen. Ulrici erkennt Entwickelungsstufen des Bewußtseyns an, setzt aber ihren Unterschied, abgesehen von dem, der durch die Verschiedenheit ihrer Objecte gegeben ist, nur in die größere oder geringere Bestimmtheit der gesetzten Unterschiede, ohne daß die unterscheidende Thätigkeit selber dadurch qualitativ geändert wird. Der Unterschied betrifft nur das Maaß der scheidenden Energie; er ist nur quantitativ. Schildener beabsichtigt nun darzuthun, daß die Differenz der Entwickelungsstufen des Bewußtseyns, für dessen wesentliche Bestimmtheit er auch die scheidende Action hält, keineswegs blos an das Quantitative gebunden sey und thut dies dar an dem Fall, wo das Selbstbewußtseyn sich selbst objectivirt. Prof. Ulrici zieht in seiner Nachschrift die Schildenersche Deduction sofort in Erwägung und setzt auseinander, wie sie nichts weiter enthalte, als eine Folgerung aus seiner eignen Grundanschauung. Während ich einerseits diese Ueberzeugung theile, möchte es bei einem so bedeutenden Puncte der Erkenntnißlehre nicht ganz unwillkommen seyn,

etwas genauer auf die Ansicht des Dr. Schildener einzugehen, als Prof. Ulrici veranlaßt seyn konnte.

Wo das Bewußtseyn sich selbst, erklärt Schildener, sein eigenes Wesen als unterscheidende Grundthätigkeit denkt, da unterscheidet es sich selbst nicht von anderen Objecten, sondern von sich selbst und zwar von sich, als dem besondern Acte des Scheidens, vermittelst dessen es sich als allgemeine scheidende Thätigkeit setzt. In allen andern Fällen, wo die geschiedenen Factoren im Bewußtseyn ein Object und die scheidende Thätigkeit des Bewußtseyns sey, erkennt er diesen Proceß des Scheidens als einen Act des scheidenden Bewußtseyns an; aber das könnten wir nicht, wo die allgemeine Thätigkeit des Scheidens selbst Object sey, wo ein Unterschied innerhalb des Bewußtseyns selbst, nämlich der der Action des Scheidens überhaupt und ein einzelner Act desselben gesetzt sey; dabei müsse nothwendig eine andre scheidende Action vorausgesetzt werden, die diese Scheidung zu Stande bringe, sie müsse vorausgesetzt werden durch den demonstrativen Schluß, wo Geschiedenes sey, müsse eine scheidende Action seyn, denn im Bewußtseyn sey bei diesem Acte der Selbstobjectivirung diese scheidende Macht nicht mitgesetzt. Ulrici entgegnet darauf, dieser Proceß der Selbstobjectivirung ist nichts andres als die Reflexion der scheidenden Thätigkeit des Selbstbewußtseyns rein auf sich selbst, zu der es im weiteren und höheren Verlaufe seiner Entwicklung fortgeht. Auch auf diesem Stadium ist nichts Neues in der Function des Scheidens gegeben. Der Act des Scheidens selbst indeß ist auch hier, wie bei aller Thätigkeit des Bewußtseyns nicht mit im Bewußtseyn gegeben, sondern ist als die That des denkenden Denkens vorauszusetzen. Dagegen bemerkt Schildener, so denkend hält man dafür, daß auch bei der Selbstobjectivirung des Bewußtseyns alle Momente des lebendigen Sichselbstbewußtwerdens begrifflich gefaßt sind, aber, meint Schildener, das sind sie nicht; es ist vielmehr eine scheidende Action voraus zu setzen, die ja nicht mit in den Begriff des Selbstbewußtseyns kann aufgenommen, sondern eben nur vorausgesetzt werden muß. Das ist der dunkle Punct,

erklärt der Verfasser, der übrig bleibt, der Posten, der nicht aufgeht. Das wirkliche, sich denkende Selbst enthält demnach ein Moment, welches vom Bewußtseyn nicht in seiner ganzen Bestimmtheit erfaßt und durchschaut werden kann und das ist, fährt Schildener fort, der Unterschied der beiden in Rede stehenden Auffassungen der unterscheidenden Thätigkeit, daß man in dem einen Falle sich überreden kann, durchaus alle Momente des realen, lebendigen Selbstbewußtseyns in den Begriff fassen und gegenständlich machen zu können, im andern Falle aber nicht. Ich meines Theils, schreibt Schildener, läugne darum die vollständige Objectivirung, weil ich überzeugt bin, daß die Acte der unterscheidenden Thätigkeit mit einander ungleich sind und daß es z. B. ein andrer Act ist, vermöge dessen ich die unterscheidende Thätigkeit als Grundbestimmung des Bewußtseyns denke, ein andrer, vermöge dessen ich mich unbestimmt überhaupt als Ich, und wiederum ein andrer, vermöge dessen ich mich blos als Ding denke. Die behauptete Ungleichheit besteht demnach nicht blos in der Verschiedenheit der im Bewußtseyn gesetzten Objecte, auch nicht blos in der Differenz der Energie der scheidenden Thätigkeit, sondern darin, daß der ganze psychische Vorgang bei der Selbstobjectivirung des Bewußtseyns nicht die Action der scheidenden Thätigkeit des Bewußtseyns selbst ist, sondern eines andern scheidenden Vermögens, das wir vorauszusetzen genöthigt sind, ohne daß es im Bewußtseyn mitgegeben ist. Dagegen bleibt Ulrici dabei, auch die Selbstobjectivirung des Bewußtseyns werde durch seine ihm immanente und sein Wesen ausmachende scheidende Thätigkeit vollbracht, und durch den Schluß, auf den Ulrici verweiset, wird nicht eine scheidende Action, welche außerhalb des Bewußtseyns liegt, vorausgesetzt, sondern nur ein denkendes Reales, das sich in der scheidenden Action des Bewußtseyns bethätigt und diese zu seinem immanenten Wesen hat, ohne daß das Bewußtseyn den besondern Act dieser Bethätigung sich begriffsmäßig zu vergegenwärtigen vermag. Während also nach Ulrici auch bei der Selbstobjectivirung des Bewußtseyns seine scheidende Thätigkeit, wie

bei allen andern Functionen desselben, völlig begriffsmäßig gefaßt werden kann, und auch bei ihr nur, wie bei allen übrigen Acten des Scheidens eine reale Denkmacht durch demonstrativen Schluß vorauszusetzen ist, die das Scheiden zu ihrer wesentlichen Bestimmung hat, hält Schildener dafür, bei der Selbstobjectivirung müsse nicht blos jene erschlossen werden, sondern eine neue Action des Scheidens, so daß Schildener nicht möchte geneigt seyn, seine Ansicht als eine Folgerung aus der Grundanschauung Ulrici's anzusehen, sondern auf eine neue scheidende Action glaubt hingewiesen zu haben, die als ein dunkler Punct noch der weiteren speculativen Erledigung bedürfe.

Was nach allen diesem Schildenern auf dem philosophischen Gewissen liegt ist die Reflexion des Bewußtseyns auf sich selbst. Er will über sie als ein bloßes psychisches Factum hinaus. Er hält dafür, es dürfe das Denken dabei nicht stehen bleiben, das Vermögen des Bewußtseyns, sich selbst in die Momente des Allgemeinen und Besondern zu zerlegen, als eine unerklärliche psychische Thatsache zu belassen. Völlig ist er damit einverstanden, daß das Bewußtseyn zu seiner immanenten Bestimmung die scheidende Thätigkeit hat, und daß alle einzelnen Acte durch sie so lange begrifflich klar sind, als das Bewußtseyn sich nicht selbst objectivirt. Diesen Act könne man nicht mehr als seine eigne That ansehen. Alles, dessen ich mir bewußt bin, schreibt Schildener, ist ein Geschiedenes und Unterschiedenes und setzt somit einen Act des Scheidens voraus; bin ich mir nun des Unterscheidens selbst bewußt, so ist solches ebenfalls ein Unterschiedenes, folglich setzt es gleichsam nach rückwärts einen andern Act des Unterscheidens voraus, durch welchen es zu einem Unterschiedenen wird. Hier tritt also ein Entwickelungsstadium des Bewußtseyns ein, das nach Schildener noch der weiteren Erforschung bedarf, bei dem man sich nicht begnügen dürfe mit der Voraussetzung, das Bewußtseyn vermöge auf sich selbst zu reflectiren, denn dieser Act der Selbstreflexion dürfe nicht als in der Macht der scheidenden Thätigkeit des Selbstbewußtseyns liegend angesehen werden, sondern

nöthige zu einer nach rückwärts liegenden scheidenden Action, mit der ein neues Moment zur Untersuchung vorliege.

Dagegen sind wir gewohnt, die Selbstobjectivirung axiomatisch als einen Act der scheidenden Thätigkeit des Bewußtseyns anzusehen. Indem wir es in allen andern Fällen in seiner scheidenden Macht erkennen, befremdet es uns nicht, daß es sie auch an sich selbst vollzieht. Da überhaupt die scheidende Thätigkeit das erste Lebenszeichen des denkenden Denkens ist, so können wir seine Genesis nicht weiter verfolgen. Das Causalitätsgesetz nöthigt zu schließen, daß eine geistige Realität vorhanden ist, die das Scheiden vollzieht, wie sie aber diesen Act hervorbringt und wie er aus ihrem Wesen nothwendig hervorgeht, das bleibt eben so sehr ein Geheimniß, wenn das Bewüßtseyn sich von Anderm, als wenn es sich von sich selbst differirt; denn es ist nicht abzusehen, weshalb das Eine ein dunklerer Punct seyn sollte, als das Andere; ja, da bei jedem Scheidungsacte der eine Factor das Bewußtseyn selbst ist, so möchte das Bedürfniß, nach rückwärts gehen zu müssen, sich auch da einstellen, wo nicht beide Objecte der Scheidung das Bewußtseyn selbst sind. Aber wohin ist zurückzugehen? Schildener läßt das als eine offne Frage stehen, und deutet auch nicht im Mindesten an, wohin sich der Gang der Reflexion nach seiner Meinung dabei wenden müßte. Soll der Proceß des Selbstscheidens als in der scheidenden Macht des Bewußtseyns selbst gegründet angesehen und in ihm eine eigenthümliche Function aufgesucht werden, aus der sich dieser Proceß erklären ließe, also in ihm selbst das rückwärts Liegende gefunden werden, aus dem die Selbstscheidung begreiflich würde, so stehen wir sofort an verschlossener Pforte, denn wir erkennen nichts anders vom Selbstbewußtseyn, wir vermögen seine anfängliche Thätigkeit oder seine schärfste Scheidung beachten, als daß es unterscheidet; damit beginnt unser Wissen von ihm und schließt damit. Wollte man nun, anstatt mit Ulrici ein blos reales Denken als Substrat für das scheidende vorauszusetzen, eine durch dasselbe vermittelte besondre scheidende Thätigkeit denken, deren wir uns nicht bewußt wären,

wiewohl sie ein Act, wenn auch ein specifischer der von uns erkannten denkenden Function überhaupt wäre, so bliebe das unstreitig deshalb eine unzulässige Voraussetzung, weil sie verlangt einerseits das Wesen des Bewußtseyns in das Scheiden und das Wissen darum zu setzen und andrerseits in ein Scheiden, dessen wir uns nicht bewußt wären, wodurch also das Wesen des Bewußtseyns negirt würde; denn ein Bewußtseyn, das da scheidet, ohne daß wir uns des Scheidens bewußt sind, ist kein Bewußtseyn mehr.

Somit müßte die scheidende Action bei der Selbstobjectivirung des Bewußtseyns außer dem Gebiet des Bewußtseyns gesucht werden und dann wäre die Reflexion mit einer Entdeckung beauftragt, von der, wenn sie wirklich gelänge, deshalb kein Gewinn zu erwarten wäre, weil der entdeckte Doppelgänger unsers vulgären Bewußtseyns sehr schwer würde von diesem zu unterscheiden seyn, da er ja keine andre wesentliche Function haben könnte als dieses, und in der That für seinen Schatten müßte gehalten werden. Und noch schlimmer möchte das seyn, daß dieser Schatten, wenn er nun, wie zu erwarten, sich selbst wieder in sich schiede, uns auch anmuthen würde, eine scheidende Action zu suchen, durch die seine Thätigkeit möglich würde, so daß wir hier bei einem Proceß in's Unendliche angelangten, der uns in's Bodenlose führte,

Nach allen diesem halten wir dafür, daß die Unterscheidung, welche Schildener angeregt hat, nicht die ihr günstige Stelle haben kann, wo die Reflexion bis zum subjectiven Bewußtseyn gekommen ist, sondern da, wo die Speculation der Entwickelung des Seyns zur Natur und zum Geist zu folgen hat. An das, was dort noch als Problem der speculativen Forschung vorliegt, hat er seine Forderung anzuknüpfen und ihre Berechtigung geltend zu machen.

Mit dieser kritischen Reflexion setzt Schildener in dem letzten Theile seiner Untersuchung einen Einwurf gegen eine Begriffsbestimmung des Denkens von Ulrici in Verbindung, der allerdings von jener aus ihm nahe liegen mußte und der

uns von einer größeren Bedeutung zu seyn scheint, als der besprochene.

Zuvörderst meint Schildener der Begriffsbestimmung des Denkens von Ulrici nicht folgen zu können, so weit sie zwischen der unmittelbar denkenden Thätigkeit und dem gedachten Denken, d. h. zwischen dem reellen und ideellen Seyn des Denkens unterscheidet und zwar deshalb nicht, weil diese Differenz ein bloßes Product des ideellen Denken's sey, die das wirklich reelle gar nicht trifft, so daß sie als die bloß gedachte keinen objectiven Boden hat. Ulrici macht dagegen mit vollem Rechte geltend, daß begriffliche Bestimmungen von jedem reellen Seyn nur in das ideelle Denken fallen können. Allerdings indem das reelle Denken gedacht wird ist es unmöglich, es anders denn als ein gedachtes zu haben. Aber die Frage ist, was der Verfasser damit sagen will, daß die Differenz zwischen reellem und ideellem Denken das erstere nicht treffe. Soll damit gesagt seyn, alle nach den Gesetzen unsers Denkens vollzogene begriffliche Bestimmungen des Realen ließen noch die Frage übrig, ob diese gedachten Bestimmungen auch außerhalb dem Bereiche des ideellen Denkens Existenz hätten; so daß Schildener deshalb Ulrici bei der Begriffsbestimmung des Denkens nicht folgen konnte, weil er das durch sie gesetzte reelle Moment mit zweifelhaftem Bedenken an seiner Wirklichkeit über das ideelle Denken hinaus betrachtete? Diese Ueberzeugung, die in den Kantischen Standpunct fällt, scheint aber Schildener deshalb allein schon nicht theilen zu können, weil er weiterhin, wenn er seine Ansicht des wirklich Realen am Denken darlegt, diese doch auch nicht anders denn als ein Product des ideellen Denkens ansehen kann, ohne deshalb seine Wirklichkeit außer dem Denken irgendwie in Frage zu stellen. So scheint, es stehe bei seiner Behauptung, das reale Denken werde durch die Begriffsbestimmung Ulrici's nicht getroffen, eine Differenz, die überhaupt die objective Wahrheit des ideellen Denkens wenigstens in Frage stellt, gar nicht in Rede, sondern Schildener meine, das reelle Seyn, was Ulrici im Begriff als causa efficiens des gedachten Denkens setzt, das werde im Be-

griff als das gewußte gesetzt; das aber sey nicht zu gestatten, weil Ulirici das Reelle am Denken als das seiner nicht Bewußte, als das unmittelbare fasse. Aber dann würde Schildener unbeachtet lassen, daß wenn im Begriff das reale Denken auch als das gewußte gesetzt ist, damit sein Wesen als das unbewußte durchaus nicht beeinträchtigt wird; denn es wird ja im Begriff nicht als das Wissende gefaßt, sondern als das Gewußte. Das Reale am Denken selbst weiß nicht um sich; aber das ideelle Denken weiß um das reale und postulirt es als seinen Grund. Sollte Schildener im Hintergrunde seiner Erklärungen die Ueberzeugung über sich gebieten lassen, wenn das gedachte Denken das Product des realen sey, jenes doch nichts anders sey, als dieses zu der Action gekommen, die in ihm als dem realen noch unentschlossen und gebunden liegt, daß somit das Reale am Denken bald als sich selbst wissend bestimmt werde, bald wieder als das unmittelbare festgehalten sey, so sind das hinterhaltige Gedanken, die der Schlußsatz der Abhandlung bei dem Verfasser vorauszusetzen nicht gestattet. Aber nach dem was geschrieben steht, läßt sich solche Ansicht wohl vermuthen, um sich Schildener's Bedenken verständlich zu machen. Indeß sie hat sich in der Art verhüllt und dunkel gehalten, daß es Ulrici nicht zu verdenken ist, sie nicht in Anschlag zu bringen, sondern gradezu dafür zu halten, Schildener sey darüber mit ihm nicht einig, daß das Reale, in den Begriff gehoben, als real existirend mit Nothwendigkeit gedacht, auch wirklich existire. Aber daß dem so sey, kann ich schon aus dem vorhin angegebenen Grunde nicht dafür halten; Schildener kann der Begriffsbestimmung Ulrici's nicht deshalb nicht folgen, weil das reale Seyn am Denken blos ein Product des ideellen sey, sondern weil er die Begriffsbestimmung des reellen Denkens, wie sie Ulrici giebt, nicht für bestimmt und sicher genug gedacht hält. Ist seine etwas schwierig und unsicher gehaltene Deduction anders recht von mir verstanden, so macht sie allerdings auf ein Beachtungswerthes und weiter zu Erwägendes aufmerksam. Schildener schreibt, das stets vorausgesetzte und vorauszusetzende Unmittelbare, vom Gedachtwerden Unab-

hängige ist der Begriff des Seyns im engeren Sinne des Worts, d. h. des Seyns an sich, des reellen Seyns. Damit kann er nicht einverstanden seyn, dies Seyn als das Reale im Denken zu fassen. Hier kann er nicht folgen. Er ist völlig damit einverstanden, daß das Denken sich überhaupt in ein reales und ideales scheide; aber das reale darf nicht als das Unmittelbare, als das Seyn überhaupt, auch nicht als die das ideelle Denken überhaupt vermittelnde Thätigkeit gefaßt werden, und dabei, meint er, bleibe Ulrici stehen. Das Seyn an sich ist die unermeßliche unmittelbare, ihr selbst unbewußte Realität, aus der alle Lebensaction erwachse, sowohl die der Natur, als des Geistes, aber sie müsse anders begrifflich bestimmt werden in dem Moment, wo aus ihr das natürliche Leben entspringt, und anders wo sie der Boden des ideellen Denkens ist, und zwar müsse sie hier bestimmt werden als die das Denken producirende Action, aber in der besondern Bestimmtheit, in der sie grade den Gedanken vermittelt. Ihrer als der Thätigkeit im Allgemeinen, durch die das ideelle Denken vermittelt werde, sey man sich bewußt, aber nicht dieser specifischen; sie könne gar nicht in das Licht des Bewußtseyns gezogen werden, und eben sie sey das Reale und An-sich-seyn des Denkens, während Ulrici jene Thätigkeit in ihrer Allgemeinheit als dies Reale bestimmt. Als solche sey sie jedoch allerdings im Bewußtseyn mitgesetzt und namentlich bei der Selbstobjectivirung, könne also nicht mehr als die unvermittelte und unbewußte Action angesehen werden und eben deshalb sey zu sagen, das wahrhaft Reale am Denken werde durch die Begriffsbestimmung Ulrici's nicht getroffen.

Anders scheint das Schildenersche Bedenken nicht gefaßt werden zu können, wenn es eine wirkliche Differenz von der Bestimmung Ulrici's enthalten und Schildener's ganze Deduction einen Halt haben soll, aber ich halte dafür, der Begriff des Realen am Denken, so gelöset von der Action des Realen überhaupt, wird in eine dünne Abstraction verflüchtigt, mit der das Reale gar nicht getroffen wird. Doch weiter darauf einzugehen, dürfte deshalb nicht räthlich seyn, weil es doch fraglich bleibt,

ob der Inhalt der etwas dunkeln Deduction Schildener's auf die besprochene Weise sicher herausgestellt ist. Nur in der Kürze möchte ich noch zweierlei bemerken. Wenn Schildener das reale und ideelle Denken als zwei Momente des letzteren bezeichnet, so möchte sich diese Bezeichnung nicht als genau ergeben. Moment des ideellen Denkens als solchem kann nur das seyn, was irgend wie seine scheidende Action bestimmt, nicht aber das, was zu ihr die Voraussetzung ist; zu den Momenten der Wirkung darf nicht ihre Ursache gerechnet werden. Setzt das ideelle Denken seine reelle Voraussetzung als ein Moment in sich selbst, so setzt es sie allerdings als das in's Bewußtseyn getretene und hebt dadurch ihre Unmittelbarkeit auf. Und dann behauptet Schildener ganz richtig, es widerspreche sich, etwas als erst unmittelbar und dann als Moment des ideellen Denkens zu bezeichnen. Das ist richtig; aber es ist nicht richtig, die Voraussetzung des ideellen Denkens als sein Moment anzusehen. Das ideelle Denken erfaßt vielmehr in seiner ideellen Action das reale Denken nicht als sein Moment, sondern als seine Voraussetzung und zwar als unvermittelte, unbewußte.

Schließlich spricht der Verfasser noch die Erwartung aus, durch seine Bemerkungen, wenn die Frage nach der Identität des denkenden und gedachten Denkens aufgeworfen wird, möchte sich die absolute Identität als ausgeschlossen ergeben; weil im denkenden Denken ein Moment nachgewiesen sey, welches das gedachte Denken nur fordere, in seiner Bestimmtheit aber nicht erkennen könne. Eine absolute Identität zu behaupten ist allerdings schon deshalb nicht möglich, weil beide sich wie Unentwickeltes oder im Act der Entwickelung Begriffenes zum Entwickelten verhalten, und allerdings liegt das auch darin, daß nach Schildener ganz richtig das ideelle Denken das reelle in seiner bestimmten die Denkthätigkeit schaffenden Action nicht zu erkennen vermag; indeß wird, wie Schildener will, das reelle Denken als bestimmte, durch Grad und Maaß bestimmte Thätigkeit begriffen, so möchte von da aus die Identität mit starkem Schritt zur absoluten, mehr eingeschlossen als ausgeschlossen sich

ergeben; denn welche andere Action des reellen Denkens bei seiner Production des ideellen möchten wir in Bewegung gesetzt denken, als eben die, welche das Wesen des ideellen ausmacht? —

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Urformen des Seyns.

Von Adolf Zeising.

Dritter Artikel: Der Begriff des Unendlichen in einfach positiver und dispositiver Form.

Im ersten Artikel dieser Untersuchungen beschäftigte ich mich mit dem Begriffe des Seyns überhaupt und kam dabei zu dem Resultat, daß derselbe der allumfassende, Alles in sich vereinigende Begriff sey, daß demzufolge das Seyn nothwendig in drei Grundformen, nämlich in einfach positiver Form als Seyn überhaupt, in dispositiver Form als Seyendes, d. i. als die Summe alles dessen, was am Seyn überhaupt participirt, und endlich in compositiver Form als Ist, d. i. als der thatsächliche Act, als das wirkliche Geschehen, in welchem jedes Seyende mit dem Seyn überhaupt zusammenfällt, gedacht werden müsse, und daß man sich daher das Seyn nicht als ein ruhiges Verharren, sondern im Gegentheil als einen nie rastenden Formenwechsel, als unendliche, Alles in sich tragende Bewegung zu denken habe.

Im zweiten Artikel erörterte ich den Begriff der Qualität im Gegensatz zu dem Begriff der Substanz und zeigte, daß sich derselbe in seiner ursprünglichen und universalen Bedeutung nur bestimmen lasse, wenn man dabei nicht irgend ein beliebiges einzelnes Seyendes, sondern das Seyn überhaupt und dessen Grundformen in's Auge fasse. Thue man dies aber, so ergebe sich, daß der Begriff der Qualität in seiner Allgemeinheit identisch sey mit dem Begriff des Seyns in seiner ersten Form, also mit dem Seyn als Seyn, dagegen der Begriff der Substanz mit dem Begriff des Seyns in seiner zweiten Form, also mit

dem Seyn als Seyendem, d. h. daß das Seyn als die allgemeine Qualität des Seyenden und umgekehrt das Seyende als die Substanz des Seyns gedacht werde. Streng genommen gebe es daher nur eine Qualität, das Seyn als solches oder das Sichbewegen, und diese sey somit das schlechthin allgemeine, auf Alles und Jedes anwendbare Prädicat. Aber gerade weil diese Qualität nicht bloß dem gesammten Complex der einzelnen Seyenden, sondern auch jedem Einzelnen in seiner Einzelheit zukomme, so sey dieselbe nicht an ihre Einheit und Universalität gebunden, sondern vermöge sich an den verschiedenen Einzelseyenden in verschiedene Qualitäten aufzulösen. Es gebe daher außer der Qualität des gesammten Seyenden auch besondere Qualitäten der einzelnen Seyenden. Sey aber das Wesen jener Qualität das Unendlichseyn, so bestehe hingegen das Uebereinstimmende und Charakteristische dieser besonderen Qualitäten im Endlichseyn. Es zerlege sich daher die Qualität überhaupt nothwendig in zwei Hauptqualitäten, in die Qualität der Unendlichkeit und die der Endlichkeit, von denen jene der Einheit und Gesammtheit des Seyenden, diese jedem einzelnen Seyenden zukomme. Weil aber jedes einzelne Seyende wirklich und thatsächlich nur im Zusammenhange mit der Gesammtheit des Seyenden sey, so müsse es neben den Qualitäten der Unendlichkeit und der Endlichkeit noch eine dritte Qualität geben, in welcher der Gegensatz beider wieder aufgehoben werde, und dies sey die Qualität des am Ist haftenden Seyns, d. h. diejenige, die wir im Allgemeinen als Relativität, als lebendige Wechselbeziehung zwischen Endlichem und Unendlichem zu bezeichnen pflegen.

Nach dieser Entwicklung wurde gezeigt, daß zwar nur die dritte thatsächlich existire, daß aber trotzdem jede derselben, weil sie begrifflich von den andern unterschieden werde, eine besondere Betrachtung verlange, und indem sich unsere Untersuchung zunächst der ersten derselben, also der Unendlichkeit, zuwandte, wies sie im Allgemeinen darauf hin, daß sich auch diese wieder in drei Formen darstelle, nämlich 1) als rein innerliche Selbst-

position, sofern das unendliche Seyn rein in Beziehung auf sich selbst gedacht werde; 2) als aus sich herausgehende Selbstdisposition, sofern das unendliche Seyn in Beziehung auf das zunächst als Nichts außer ihm liegende Endliche gedacht werde, und 3) als Inneres und Aeußeres zusammenfassende Selbstcomposition, sofern das unendliche Seyn mit Beziehung auf die zwischen dem Endlichen und Unendlichen bestehende Wechselbeziehung gedacht werde. In der ersten dieser drei Formen werde das unendliche Seyn oder die unbegränzte Selbstbewegung als absolutes Selbstbewußtseyn (Selbsterkenntniß, Selbstempfindung und Selbstbestimmung), in der zweiten Form als Selbstausdehnung (Zahl, Raum und Zeit), und im dritten Fall als Selbstgestaltung (Gesetz, Freiheit und Leben) gedacht, allen drei Formen aber sey es gemeinsam, daß sie als das Allgemeine, in welchem alles Endliche den Grund seiner Existenz habe, gedacht würden.

Diese hiermit nur im Allgemeinen angedeuteten Formen gilt es nun einer näher eingehenden Discussion zu unterwerfen und wir machen mit der ersten derselben den Anfang.

Das Unendliche als absolutes Selbstbewußtseyn.

Zu dem Begriff eines absoluten, Alles in sich concentrirenden Selbstbewußtseyns führt uns nicht bloß die Speculation, sondern auch die Beobachtung. Diese zeigt uns zunächst eine unzählbare Masse einzelner Bewegungen. Jede derselben hat einen bestimmten Verlauf. Sie beginnt, sie setzt sich eine Zeitlang fort, und hört endlich wieder auf. Fragen wir nun aber nach den ersten und letzten Momenten ihres Verlaufs, nach den Ursachen ihres Entstehens und Vergehens, so finden wir, daß dieselben stets und immerdar ebenfalls Bewegungen sind, welche mit denen, welche sie erzeugen oder abschließen, in einem stetigen, ununterbrochenen Zusammenhange stehen, ja wir erkennen, daß die Ursache einer Bewegung und die Folge einer Bewegung niemals etwas Anderes als wieder eine Bewegung seyn kann, und hieraus schließen wir, daß die Bewegung überhaupt

weder jemals angefangen habe, noch jemals aufhören könne; wir betrachten daher die Bewegung in ihrer Allgemeinheit nothwendig als eine unendliche, unbedingte, Alles umfassende und durchdringende.

Haben wir diesen Begriff einmal gewonnen, so können wir ihn trotzdem, daß wir zu ihm nur von der Betrachtung der endlichen Bewegungen aus gelangt sind, auch rein für sich denken, ja wir müssen ihn dem Begriff der endlichen Bewegung gegenüber so denken, weil er, mögen wir ihn zunächst auch nur als Voraussetzung oder Summe der endlichen Bewegungen fassen, nothwendig den Begriff der endlichen Bewegung übersteigt und sich in eine Sphäre verliert, bis zu welcher der Begriff der endlichen Bewegung nicht hinausreicht.

Denken wir nun die unendliche Bewegung in diesem transscendentalen Sinne, ohne an die endlichen Bewegungen, über die sie hinausgeht, mit zu denken, so fassen wir sie nicht mehr als Ursache oder Complex der endlichen Bewegungen, sondern als die unabhängig von diesen, als absolut für sich selbst bestehende Bewegung, als das schlechthin unbedingte, den Grund und Umfang seiner Existenz in sich selbst tragende Seyn, oder kurz als die absolute Selbstposition.

Dieser Begriff ist trotz seiner Transscendenz der einfachste und selbstverständlichste aller Begriffe. Er ist derjenige, den ohne Unterschied jedes Ding, jede äußere Erscheinung, jede innere Bewegung in uns erweckt, und zwar sogleich und in demselben Momente, in welchem sie uns überhaupt zum Bewußtseyn kommt. Ehe nämlich ein Ding uns als das erscheinen kann, was es in seiner Besonderheit und Einzelheit, in seinem Unterschied von anderen Dingen ist, muß es sich uns zunächst überhaupt als irgend etwas, als nicht Nichts darstellen. Darin aber, daß es etwas, nicht Nichts ist, fällt es mit allen übrigen Dingen unterschiedslos zusammen, es bildet also mit ihnen eine noch ungesonderte, noch ununterschiedene Masse, ja es besitzt in dem ersten und ursprünglichsten Momente seiner Einwirkung auf uns gar nicht die Kraft, selbstständig und abgesondert von allen

übrigen Dingen auf uns einzuwirken, sondern es übt diese Einwirkung nur als ein mit allen übrigen Dingen gleich wirkendes, im Allgemeinen ununterscheidbar verschwindendes Moment auf uns aus. Genau betrachtet, empfangen wir also den ersten Eindruck auf unser Bewußtseyn gar nicht von einem einzelnen Dinge als solchem, nicht von einem einzelnen Seyenden als Seyendem, sondern von der Gesammtheit und Allgemeinheit der Dinge in ihrer Unterschiedslosigkeit und Einheit, von dem alles Seyende umfassenden und durchdringenden Seyn. Bei diesem Begriff kann aber die Frage nach einem Grunde oder nach einer Erklärung des Seyns von vornherein gar nicht auftauchen, denn es liegt unmittelbar im Begriff selbst, daß das Allumfassende, außer welchem nichts ist, welches ganz allein existirt, welches ἓν καὶ πᾶν ist, den Grund seiner Existenz in keinem Andern als in sich selbst haben kann, daß mithin das allgemeine Seyn oder die unbeschränkte Selbstbewegung zunächst und ursprünglich absolute Selbstposition seyn muß.

Der Begriff der absoluten Selbstposition ist somit der Begriff des unendlichen Seyns in seiner einfachsten und primitivsten Form. Um ihn zu denken, braucht man noch nichts in seiner Eigenthümlichkeit erkannt, noch nichts distinguirt zu haben; und will man ihn denken, nachdem man schon distinguirt hat, so muß man von diesen Distinctionen wieder abstrahiren und sich künstlich das Viele und Mannichfaltige wieder zum schlechthin Einen und mit sich selbst Identischen reconstruiren, ja selbst den Urunterschied des verschiedenen Seyenden, den zwischen Kraft und Stoff, Subject und Object der Bewegung in so weit wieder aufheben, daß man in ihm nicht mehr einen wesentlichen, sondern nur noch einen formalen Gegensatz erblickt: denn der Begriff der Selbstposition besteht eben darin, daß das unendliche Seyn als die wesentliche Identität des Ponirenden und des Ponirten, der Ursache und Wirkung, der Kraft und des Stoffes der Bewegung erkannt wird.

Wie einfach aber auch dieser Begriff ist, so legt er sich für unser Denken dennoch zu drei verschiedenen Formen aus.

einander. Wir denken nämlich die Selbstposition 1) als directe, unmittelbare Selbstposition, wobei der Begriff eines Seyns außer dem Seyn von vornherein gar nicht auftaucht; 2) als absolute Negation jedes Andern oder Nicht-Selbst außer dem Seyn, wobei der Begriff eines etwaigen Seyns außer dem Seyn zwar versuchsweise gedacht, aber sofort wieder aufgehoben, mithin das Seyn außer dem Seyn für Nichts erklärt wird; 3) als indirecte, durch die Negation des Andern vermittelte Selbstposition, wobei zwar das Nichts als ein außer dem Seyn existirendes Denkobject, mithin als die begriffliche Begränzung und Bestimmung des Seyns gesetzt, zugleich aber erkannt wird, daß das Nichts in der That das Nichtseyende ist und als solches auch nichts zu begränzen vermag, daß mithin das unendliche Seyn in der Begränzung durch das außer ihm gedachte Nichts keine wirkliche Begränzung erfährt oder, was dasselbe ist, daß seine Bestimmtheit keine Bestimmtheit durch Anderes, sondern reine Selbstbestimmung ist.

In ihrer ursprünglichsten Form ist also die unendliche Selbstbewegung zugleich als Position, als Negation und als Begränzung (Bestimmung, Limitation), nämlich als Position in Beziehung auf sich selbst, als Negation in Beziehung auf ein hypothetisch gesetztes Andres, und als Begränzung in Rückbeziehung vom negirten Anderen auf sie selbst, folglich als Inbegriff der drei Kategorien zu denken, die auch Kant als die Kategorien der Qualität gedacht hat.

Daß durch diese Dreiheit die Einheit des Begriffes nicht aufgehoben, sondern nur gegen die Möglichkeit einer Aufhebung gesichert wird, leuchtet ohne Weiteres ein. In der Position als solcher liegt schon der ganze Begriff: denn „Seyn" heißt genau so viel wie „nicht Nichts seyn" und wie „nur Seyn seyn". Die beiden letzten Formen sind nur andere Aussageweisen, welche lediglich den Zweck haben, den in der rein positiven Form gesetzten Begriff in seiner Positivität, Einheit und Unbeschränktheit zu schützen. Es wiederholt sich in ihnen nur die absolute Selbstposition, einmal als Negation jedes etwa daneben zu denkenden

Anderen, sodann als Umgränzung und Abschließung der Position durch die lediglich in ihr, nicht außer ihr zu setzende Bestimmtheit.

In der Welt des einzelnen Seyenden ist nichts, was sich mit diesem Begriff vergleichen ließe: denn jedes einzelne Seyende hat außer sich ein Andres, was nicht Nichts, sondern selbst ein Positives ist. Es wird daher nicht wie das unendliche Seyn durch Nichts, sondern durch Seyendes beschränkt, der Grund seiner Bestimmtheit liegt daher nicht in ihm selbst, nicht in seiner unbegränzten Positivität, sondern in einem außer ihm existirenden Beschränkenden, welches es selbst nicht ist. Daher ist der Begriff der absoluten Selbstposition ein über jede Anschauung hinausgehender, transscendenter Begriff, den wir nur dadurch gewinnen, daß unser denkendes Bewußtseyn das, was ihm die unmittelbare Anschauung giebt, aus sich zu ergänzen, das Geschaute und Nichtgeschaute in sich zu einem Einzigen und Allumfassenden zu vereinigen vermag.

Die eigentliche Quelle dieses Begriffs ist also unser Selbstbewußtseyn, und an diesem Selbstbewußtseyn besitzen wir wenigstens in so weit ein Analogon des diesem Begriff entsprechenden Seyns, als der Act, in welchem das Ich sich selbst denkt — das Cogito ergo sum — ebenfalls, wie die absolute Selbstposition eine schlechthin unmittelbare, jede Aeußerlichkeit ausschließende, rein innerliche Selbstbewegung ist. Hierdurch werden wir zu der Annahme genöthigt, daß auch die absolute Selbstposition in ihrer ursprünglichsten Form nur als Selbstbewußtseyn, als rein in sich verharrendes, rein mit sich selbst verkehrendes Denken existiren könne.

Sofern sich aber unser Selbstbewußtseyn uns selbst in drei Grundformen, nämlich 1) als directe Erfassung des Selbst als Selbst, des Ich als Ich, d. h. als reine Selbsterkenntniß, 2) als Erfassung des Selbst durch Unterscheidung von Anderem, d. h. als Selbstempfindung, und 3) als Erfassung des Selbst durch Freimachung vom Anderen, d. h. als Selbstbestimmung darstellt, sind wir berechtigt, auch die drei Formen der

absoluten Selbstposition oder des absoluten Selbstbewußtseyns analog zu denken, also in der directen Position die absolute Selbsterkenntniß, in der Negation des Anderen die absolute Selbstempfindung, und in der indirecten Selbstposition die absolute Selbstbestimmung zu erblicken, folglich die rein innerliche Form der unendlichen Selbstbewegung als die Präformation der rein innerlichen Bewegung unseres eigenen, so wie jedweden anderen Selbst zu betrachten.

Der Materialismus vermag sich zu dieser Auffassung des allgemeinen Seyns nicht zu erheben. Ihm ist das allgemeine Seyn nur ein Aggregat der Einzeldinge und der Begriff desselben eine leere Abstraction, der in der Wirklichkeit nichts entsprechen soll. Nach ihm ist daher das Selbstbewußtseyn nur eine Eigenschaft gewisser Einzelwesen, namentlich des Menschen, nicht aber des Seyns überhaupt, nicht des Unendlichen. Diese Ansicht beruht aber auf einer höchst oberflächlichen und einseitigen Auffassung dessen, was Wirklichkeit genannt werden muß. Wirklich ist Alles, was wirkt, was sich bethätigt; mithin unser Denken, unsere Subjectivität eben so gut wie die uns umgebende Außenwelt und Objectivität. Was innerhalb unseres Denkens existirt, darf mithin nicht als eine leere Abstraction, als ein bloßes Hirngespinnst angesehen werden, sondern hat eben so viel Anspruch, für etwas Wirkliches zu gelten, als die uns objectiv erscheinenden Dinge: denn jeder Denkakt innerhalb unseres Gehirns ist ja nicht minder der Effect zusammenwirkender realiter existirender Factoren und das Efficiens neuer von ihm ausgehender Effecte wie jeder andere, außerhalb des Gehirns vor sich gehende Act, z. B. die Entstehung des Funkens beim Aneinanderschlagen von Stahl und Stein, oder die Entstehung des Schalls bei der Vibration der Luftwellen. Wenn daher auch der Begriff des sich in rein innerlicher Form selbst setzenden unbedingten Seyns nur in unserem Bewußtseyn existirte, würde er dennoch als in die Wirklichkeit fallend betrachtet werden müssen. Nun aber hängt dieser Begriff, obgleich er in seiner Vollendung ein transscendentaler ist, zugleich auf das Engste mit

den aus der Außenwelt geschöpften Beobachtungen zusammen, und wir müssen daher annehmen, daß auch in der objectiven Wirklichkeit ein ihm entsprechendes Seyn existirt, welches nicht bloß ein wüstes Aggregat, sondern, wie es dem Begriff entspricht, eine wirkliche Einheit, die in sich selbst wurzelnde und mit sich selbst identische Ursache der Einzeldinge ist. Ist dem aber so, dann müssen wir dieses Seyn auch als ein selbstbewußtes denken. Wir müßten es, auch wenn es kein anderes Selbstbewußtseyn besäße als dasjenige, welches es in uns besitzt: denn was im Bereich des Einzelnen liegt, liegt auch in der Sphäre der Gesammtheit. Nun aber ist es undenkbar, daß das Unendliche blos auf das Bewußtseyn irgend eines oder sämmtlicher in ihm liegenden Einzeldinge beschränkt seyn, daß es in dem, was wir als die höchste und unmittelbarste Form der Selbstposition betrachten müssen, als Ganzes hinter seinen Theilen zurückbleiben sollte. Was uns zu dieser Ansicht verführen kann, ist der Umstand, daß wir im Kreise unserer unmittelbaren Erfahrung immer nur an Einzelwesen, nicht an Complexen von Einzelwesen ein Selbstbewußtseyn zu bemerken glauben. Dies ist aber in der That nur eine Täuschung. Jeder natürliche, mehr oder minder einheitlich in sich abgeschlossene Complex hat nicht minder sein Selbstbewußtseyn als die zu ihm gehörigen Individuen. So hat jede Familie ihr Familien-, jedes Volk sein Volks-, jede Nation ihr Nationalbewußtseyn; und unter den Thieren ist sogar das Art- und Gattungsbewußtseyn über das Bewußtseyn der Einzelwesen entschieden im Uebergewicht. Selbst künstliche Complexe, z. B. Gesellschaften, Stände, Staaten u. s. w., bekunden in ihrer Gesammtentwicklung ein scharf ausgeprägtes Gesammtbewußtseyn. Allerdings kommt dasselbe auf anschauliche Weise nur in und mit den Individuen zur Erscheinung; aber es ist falsch, darum in ihm nur ein Product der Individuen, z. B. im Nationalcharakter nur den summarischen, durchschnittlichen Inbegriff der zur Nation gehörigen Einzelcharaktere sehen zu wollen. Es ist vielmehr umgekehrt. Das Individuum ist als solches zunächst stets ein Product des Art- und Gattungs-

bewüßtseyns, und wenn demselben trotzdem die Fähigkeit inwohnt, sich über dieses Gemeinbewußtseyn zu erheben, so liegt der Grund hievon nur darin, daß jedes Individuum die Bedingung seines Wesens nicht bloß in seiner Art und Gattung, sondern auch in höheren Complexen und zuletzt stets auch, theils mittelbar, theils unmittelbar, im höchsten aller Complexe, im allumfassenden unendlichen Seyn, hat. Gerade der einerseits individuelle, andererseits generelle Character unseres Selbstbewußtseyns nöthigt uns also zu der Annahme, auch dem höchsten und allgemeinsten Seyn, in welchem zuletzt Alles wurzelt, welches aber selbst den Grund seiner Existenz in seiner eignen unbedingten Positivität hat, Selbstbewußtseyn zuzuschreiben, oder vielmehr eben seine rein innerliche, d. h. noch nicht als Explication des in ihm liegenden Endlichen und der dem Endlichen zum Grunde liegenden Daseynsformen (Zahl, Raum und Zeit), sondern nur als potenzlales Princip derselben sich bethätigende Selbstposition als Selbstbewußtseyn zu betrachten.

Die reinste Form des Selbstbewußtseyns ist die unmittelbare Selbsterkenntniß, das Denken des Ich ohne jedes Andere, die innerlichste aller Bewegungen, gleichsam das Erbeben des Ich in sich selbst, eine Bewegung, die mit Eins Bewegung und Insichverharren ist.

Diese reinste Form ist für sich allein von uns nicht zu denken. Selbstbewußtseyn ist nach den Erfahrungen unserer Selbstbeobachtung stets mit Unterscheidung des Selbst von einem Nicht-Selbst, von einem Anderen verbunden. Es gesellt sich daher zur Selbsterkenntniß stets die Selbstempfindung, d. h. die Erfassung des Selbst innerhalb des Contacts desselben mit einem Andern, ihm Aeußerlichen. Demgemäß können wir uns auch das unbeschränkte Selbstbewußtseyn ohne diese Unterscheidung nicht denken, und eben darum sind wir genöthigt, uns dasselbe auch als eine Unterscheidung des Seyns vom Nichts, als eine Exclusion des Nichts aus dem Seyn, als ein Denken des Gegensatzes von Seyn und Nichtseyn vorzustellen.

Indem wir die Selbstposition in dieser zweiten Form den-

ken, heben wir gleichsam versuchsweise den Begriff des unbeschränkten Seyns auf, denn wir denken uns ja das Nichts als etwas außer ihm Seyendes, mithin als etwas es Beschränkendes. Dieser aus dem Begriff der absoluten Selbstposition hervorgehende Widerspruch hebt sich jedoch selbst wieder auf, indem erkannt wird, daß dasjenige, was als das dem Seyn zur Beschränkung Dienende gedacht wird, Nichts ist und daß Nichts nicht wirklich zu beschränken vermag. Demzufolge schlägt der Begriff des durch Nichts Beschränktseyns wieder in den Begriff des Nichtbeschränktseyns oder der Unbeschränktheit um. Sofern aber der Begriff der Beschränkung einmal hervorgetreten ist und als solcher nicht schlechthin zu beseitigen ist, bedarf er einer Vermittlung und Ausgleichung mit dem Begriff der Unbeschränktheit, und diese wird dadurch gewonnen, daß die absolute Unbeschränktheit zugleich als der einzige Grund und Quell der Beschränkung, mithin die unbedingte Selbstposition zugleich als Selbstbeschränkung, als Abschließung in sich, als Selbstbestimmung gedacht wird.

Wir erkennen hieraus, daß der Begriff der Selbstposition in uns vermöge eines dialektischen Processes vollzogen wird, indem wir genöthigt sind, sie uns zunächst als unmittelbare Position, sodann als Negation der Negation, und endlich als Reposition der von der Negation befreiten, rein auf sich selbst beschränkten Position zu denken. Dieser Proceß, in welchem das ursprünglichste und allgemeinste Fortschrittsgesetz alles Denkens, die Bewegung durch den Satz der Identität, des Widerspruchs und des Grundes, durch Thesis, Antithesis und Synthesis hindurch enthalten ist, kommt uns zunächst nur innerhalb unseres eigenen Selbstbewußtseyns zum Bewußtseyn. Weil wir aber in diesem das einzige Analogon des absoluten Selbstbewußtseyns besitzen, und weil wir, was wir in unserem eigenem Selbstbewußtseyn finden, nur aus dem absoluten Selbstbewußtseyn als dem Urquell alles Seyns abzuleiten vermögen, so sind wir zu der Annahme genöthigt, daß derselbe Proceß auch innerhalb der absoluten Selbstposition vor sich geht. Wir müssen uns daher

das unbeschränkte Seyn auch in seiner ursprünglichsten, einfach-sten und innerlichsten Form als einen sich in sich selbst abschlie-ßenden Bewegungsproceß denken, bei welchem jedoch der zweite Act, die Setzung eines Anderen außer der unbedingten Position lediglich in idealer, rein innerlicher Form vollzogen, d. h. das Andere, Aeußere nur gedacht, und zwar nur als Nichts gedacht wird, und bei welchem daher auch der dritte Act, die Setzung des Selbst als des nur durch sich selbst Beschränkten nicht eine wirkliche Beschränkung, sondern nur eine ideale Wie-derherstellung der im Gedanken aufgehoben gewesenen Unbe-schränktheit, gleichsam eine Beschränkung der Unbeschränktheit auf sich selbst, eine Affirmation oder indirecte, apagogische Be-gründung dessen, was sie bereits in ihrer ersten Form als ab-solute Selbsterkenntniß ist, folglich nur eine Selbstfixirung, Selbsterhaltung und Selbstfeststellung seyn kann.

In und mit der Form der Selbstbestimmung gelangt ge-wissermaßen die Selbstposition erst zu ihrem Abschluß, zu ihrer Vollendung, zur Qualität einer rein innerlichen, in sich geschlos-senen Einheit. Diese in drei rein idealen Formen dem Wesen nach sich als eine darstellende Qualität ist ganz dasselbe, was wir mit einem Wort auch absolute Persönlichkeit nennen: denn ein Wesen, welches sich seiner selbst bewußt ist, sich von dem als Anderes Gedachten unterscheidet und sich selbst bestimmt, vereinigt in sich alle Bedingungen, durch welche ein Wesen zur Person wird; und ist ein Wesen mit diesen Eigenschaften zugleich von der Art, daß dasjenige, was ihm gegenüber als Anderes zu denken versucht wird, geradezu als Nichts gedacht werden muß, ist mithin sein Selbstbewußtseyn zugleich auch Allbewußt-seyn und seine Selbstbestimmung zugleich absolute Freiheit von allen Schranken, so kann die Persönlichkeit dieser Person nur als schlechthin unbedingte, absolute Persönlichkeit gedacht werden.

Der Begriff der unbeschränkten Selbstposition oder der rein in sich verharrenden unendlichen Selbstbewegung ist mithin identisch mit dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit, und als solcher bezeichnet er zugleich die Qualität der mit Eins als all-

wissend, vorweltlich und rein für sich selbst existirend gedachten Gottheit und bildet insofern den Kern des einseitig supranaturalistischen oder deistischen Gottesbegriffs, wie auch den Grundgedanken der christlichen Logosidee, sofern der Logos als vor der Fleischwerdung und Weltschöpfung gedacht wird. Demnach ist dieser Begriff zugleich der Begriff der von vornherein in sich fertig gedachten Vollkommenheit als idealer Präexistenz der sich aus ihr entwickelnden successiven Realisation dieser Vollkommenheit und insofern der mysteriöse Vorbegriff aller aus ihm hervorquellenden Offenbarungen.

In der Philosophie begegnet uns dieser Begriff unter sehr verschiedenen Namen und Gestalten. So finden wir ihn z. B., bald mehr bald minder rein ausgeprägt, im „reinen Seyn" der Eleaten, im νοῦς des Anaxagoras, in der Uridee oder dem „Ansichguten" Plato's, in der „sich selbst denkenden Intelligenz" (νόησις νοήσεως) des Aristoteles, im „Ureinen" des Plotin, in der „Weltseele" oder dem „innerlichen Künstler" des Giordano Bruno, in der „unendlichen Substanz" des Cartesius, in der mit dem Attribut des Denkens begabten Substanz Spinoza's u. s. w.

Im Wesentlichen entspricht diesem Begriff auch der Begriff dessen, was die neuere Philosophie „die absolute Idee" oder auch kurzhin „die Idee" zu nennen pflegt. Es steht nichts entgegen, diesen Ausdruck zu adoptiren, jedoch darf man in diesem Falle die Idee weder bloß in subjectivem, noch bloß in objectivem Sinne, nicht bloß als die Thätigkeit eines denkenden Seyns, also dessen was wir unter dem Namen „Geist" zusammenfassen, noch auch bloß als das Verhalten des dem Denken gegenüberliegenden, gegenständlichen Seyns, also dessen, was wir in seiner Gesammtheit „Natur" nennen, überhaupt nicht bloß als Denken oder Gedachtwerden, sondern als die unmittelbare Einheit von Denken und Gedachtwerden, mithin, wie es dem hier erörterten Begriffe gemäß ist, als unmittelbares Sichselbstdenken oder Sichselbstsetzen fassen.

Nimmt man die Idee in diesem Sinne, so hat auch der

Gegensatz des Idealen und Realen eine andere Bedeutung als der des Subjectiven und Objectiven, des Geistigen und Natürlichen: denn in diesem Falle bedeutet das Ideale dasjenige, worin das Subjective und Objective noch in unmittelbarer Einheit zusammen sind, das Reale dagegen dasjenige, worin das Subjective und Objective geschieden und zu einem Gegensatze auseinandergetreten sind. Das Ideale ist also hier seinem Inhalte nach Dasselbe wie das Reale, nämlich der Inhalt des Realen in unmittelbar einheitlicher, unentwickelter Form; und ebenso ist das Reale seinem Inhalte nach Dasselbe wie das Ideale, nämlich der Inhalt des Idealen in gegensätzlicher und entwickelter Form. Das Subjective und das Objective dagegen haben, sofern sie sich einander gegenüberstellen, nicht denselben, sondern einen zwar nicht absolut, aber doch relativ verschiedenen Inhalt; das Subject sieht im Object ein Anderes als sich selbst, und für das Object ist umgekehrt das Subject ein Anderes. Beide bilden also vermöge dieser Differenz zwei sich gegenseitig excludirende Factoren im Gebiet des Realen; der Geist ist ebensowohl ein Reales wie die Natur, nur jener der setzende Factor dem gesetzten und dieser der gesetzte Factor dem setzenden gegenüber.

Wird daher die Idee in dem hier entwickelten Sinne genommen, so ist es nicht gerechtfertigt, unter dem Realen bloß das Objective, das dem Denken äußerlich Gegenüberstehende zu verstehen und, wie es sehr häufig geschieht, in dem Subjectiven ein Nicht-Reales zu erblicken. Der Anlaß zu einer derartigen Begriffsverwechselung liegt allerdings sehr nahe, darum, weil wir das Ideale, die unmittelbare Einheit des Subjectiven und Objectiven, niemals außer uns, sondern stets nur innerhalb unseres Denkens, also nur in verinnerlichter oder vergeistigter Form zu erfassen vermögen, während uns das Reale in seiner greifbarsten Gestalt nicht in unserem denkenden Ich, sondern in der Summe der diesem gegenübertretenden Objecte vor Augen tritt. Aber wir vergessen hierbei Zweierlei; einerseits daß es doch niemals unser denkendes Ich allein ist, was den Gedanken der Einheit des Subjectiven und Objectiven zu Stande bringt, sondern

daß dazu stets auch die objectiven Außendinge als Erreger des denkenden Ich mitwirken, andererseits daß unser denkendes Ich für die Objecte außer uns ebenfalls ein Object ist, wenn auch kein unmittelbar durch die Sinne wahrnehmbares, doch ein solches, zu dessen Kenntniß wir nur durch die Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung gelangen können, welches also mit dem sinnlich Wahrnehmbaren auf irgend eine Weise substanziell verflochten seyn muß.

Bei der unleugbar weit näheren Beziehung, welche — wenigstens vom menschlichen Gesichtspunct aus betrachtet — zwischen dem Idealen und Subjectiven, sowie zwischen dem Realen und Objectiven, als umgekehrt zwischen dem Idealen und Objectiven oder dem Realen und Subjectiven besteht, ist also zwar eine Verwechselung der scheinbar zusammenfallenden Begriffe kaum ganz vermeidlich und da, wo es nicht gerade auf eine strenge Festhaltung der Terminologie ankommt, auch unverfänglich; doch ist dabei nur um so mehr eine principielle Feststellung und Distinction derselben nothwendig, und wenn wir daher den Ausdruck „Idee" (im absoluten Sinne) für die hier in Rede stehende rein innerliche Form der absoluten Selbstbewegung, also für die unbeschränkte Selbstposition adoptiren, so müssen wir uns ausdrücklich gegen eine bloß subjectivistische Deutung dieses Begriffs und selbstverständlich auch gegen eine einseitig objectivistische Auffassung desselben, welche in der „Idee" nur eine bewußtlose Potenz, eine blindwirkende Natur sehen zu müssen glaubt, verwahren.

Daß die Qualität der unendlichen Selbstbewegung in der hier erörterten Form am reinsten und unmittelbarsten gedacht wird, ist unverkennbar. Trotzdem vermag sich das Denken bei ihr nicht zu beruhigen, weil in ihr die Unbeschränktheit zwar als solche, aber nicht als Inbegriff des in ihr liegenden beschränkten Seyns begriffen wird. Außerdem liegt auch in dem Begriffe der rein innerlichen oder idealen Selbstbewegung selbst etwas, um deßwillen das Denken nicht in ihm zu beharren vermag.

Indem nämlich dieselbe als Selbstposition zugleich Negation jedes Aeußeren ist, läßt sie die Vorstellung zu, daß außerhalb des Seyns doch noch ein Anderes als das Seyn, nämlich das Nichts, sey. Nun liegt zwar im Begriffe des Nichts zugleich der Gedanke, daß es schlechterdings nicht sey, also auch nicht ein Anderes als das Seyn seyn könne. In der That ist also die Position des Nichts außerhalb des Seyns keine wirkliche Position, sondern eine Nichtposition. Gleichwohl wird der Begriff des Nichts wenigstens im Gedanken ponirt, und aus diesem läßt er sich als der contradictorische Gegensatz zum Begriff des Seyns schlechterdings nicht wegschaffen. Genau genommen liegen also im Begriffe der rein innerlichen Selbstposition zwei einander widersprechende Positionen, nämlich einerseits eine Position des Seyns und andererseits die Position des Nichts als eines außer dem Seyn liegenden Denkobjekts.

Bei diesem Widerspruch vermag das Denken nicht zu verharren: denn das Seyn wird erst dann wirklich als das allumfassende, unbeschränkte gedacht, wenn auch das außer ihm zu denkende Nichts als Etwas, mithin als etwas zum Seyn Hinzugehöriges, das Seyn nicht Beschränkendes, sondern Erweiterndes gedacht wird. Dies geschieht aber eben dadurch, daß das Nichts als ein bloßes Denkobject, als ein aus dem Denken des sich selbst denkenden Seyns stammender Gedanke, mithin als ein Ausfluß, als eine Entäußerung des Seyns begriffen und mithin das Seyn selbst nicht mehr bloß als ein rein innerliches, sondern auch als ein Außersichseyn gefaßt wird.

Erwägen wir nun, daß wir die rein innerliche Selbstposition selbst nur als ein unmittelbares Selbstbewußtseyn, als ein Denken, welches sich selbst denkt, zu fassen vermögen, so müssen wir annehmen, daß auch dieses Denken in dieser Form der Selbstbewegung nicht beharren konnte, sondern zu einer anderen Form fortschreiten mußte, in welcher die Selbstbewegung nicht bloß Insichseyn, sondern auch Außersichseyn, nicht bloß Selbst, sondern auch Anderes, nicht bloß Unendlichkeit als solche, sondern auch Unendlichkeit als Inbegriff der Endlichkeit ist.

So nöthigt uns also nicht bloß der Hinblick auf die äußere, wirkliche Welt, sondern auch der Begriff der rein innerlichen Selbstposition selbst dazu, über diesen Begriff hinauszugehen und uns die unbeschränkte Selbstbewegung zugleich als eine unbeschränkte Selbstentfaltung, Selbstauseinanderlegung und Selbsterweiterung zu denken. Damit sind wir zum Begriff der unbeschränkten Selbst disposition gelangt.

Das Unendliche als unbeschränkte Quantität.

Die Selbstdisposition des Unendlichen ist wiederum in drei verschiedene Formen, nämlich 1) als unendliche Zahl, 2) als unendlicher Raum und 3) als unendliche Zeit zu denken, und es leuchtet unmittelbar ein, daß die Verschiedenheit dieser Formen wieder auf denselben Kategorien beruht, welche den drei Formen der Selbstposition und denen des Seyns überhaupt zum Grunde liegen. Die Zahl ist somit die rein innerliche Disposition des Unendlichen, d. h. die Auseinanderlegung des Selbstbewußtseyns innerhalb des Selbstbewußtseyns; der Raum dagegen die Auseinanderlegung des Unendlichen in dessen Aeußerem, d. h. in dem außer ihm gedachten Nichts, also die rein äußerliche Auseinanderlegung des Selbstbewußtseyns; die Zeit endlich die Disposition des Unendlichen in der zwischen dem Selbstbewußtseyn und seinem Aeußeren denkbaren Beziehung, mithin die zugleich innerliche und äußerliche Auseinanderlegung des Selbstbewußtseyns, d. h. die unendliche Wiederholung und Fortsetzung der von außen nach innen reflectirten Selbstbestimmung.

Die Zahl, der Raum und die Zeit bilden also die correspondirenden Gegensätze zu den drei Momenten der Selbstposition. Die Zahl zur unmittelbaren Selbstposition, der Raum zur hypothetisch gesetzten Selbstnegation, und die Zeit zur vermittelten Selbstposition oder Selbstreposition. Wir können daher auch sagen: die unendliche Zahl ist die auseinandergelegte Selbsterkenntniß des Unendlichen, der unendliche Raum die auseinandergelegte Selbstempfindung des Unendlichen, und die

unendliche Zeit die auseinandergelegte Selbstbestimmung des Unendlichen.

Zahl, Raum und Zeit haben also das Gemeinsame, daß sie alle drei die unbeschränkte Selbstbewegung in Form der Auseinanderlegung sind, sie lassen sich mithin zusammen im Gegensatz zur einheitlichen Selbstposition als eine und dieselbe Qualität fassen, und dies geschieht, indem sie alle drei als unbeschränkte Ausdehnung oder als unendliche Größe oder Quantität gedacht und als solche von den übrigen Arten der Qualität, die als solche in engerem und bevorzugtem Sinne als Qualitäten gelten, unterschieden werden.

Diese Unterscheidung, durch welche die Qualität im weiteren Sinne, die als solche die Quantität als eine ihrer Arten mit umfaßt, auf eine Qualität im engeren Sinne reducirt und als solche der Quantität gegenübergestellt wird, erfordert, bevor wir die Arten der Quantität näher betrachten können, eine besondere Erörterung des zwischen Qualität und Quantität gedachten Gegensatzes.

Quantität und Qualität i. e. S.

Was wir unter Qualität im Allgemeinen, d. h. sofern die Qualität als Gegensatz der Substanz gedacht wird, zu verstehen haben, ist im zweiten Artikel dieser Untersuchungen dargelegt worden. Der Grundgedanke dieser Darlegung war, daß man sich unter der Qualität das Seyn als solches, dagegen unter der Substanz das im Seyn enthaltene Seyende, unter der Qualität das die Substanz Umfassende und Durchdringende, dagegen unter der Substanz das die Qualität Ausfüllende, ihr Subsistirende und hierdurch ihr den Schein einer selbstständigen Einzelexistenz Gebende zu denken habe, so daß also der Begriff der Qualität im Wesentlichen mit dem Begriff des Prädicaments oder der Kategorie, der Begriff der Substanz hingegen mit dem Begriff des Subjects zusammenfiel.

An diesen im weitesten Sinne genommenen Begriff der Qualität darf natürlich nicht mehr gedacht werden, wenn die

Qualität in specifischem Sinne als eine besondere Art der Qualität betrachtet und der Quantität als einer anderen Art gegenübergestellt wird. Was man aber in diesem besonderen Sinne unter „Qualität" verstanden wissen will, ist nicht leicht anzugeben, denn es ist kaum irgend ein andrer Begriff so verschieden aufgefaßt und bestimmt worden, als gerade dieser. Während z. B. Kant unter der Qualität die in den Formen des Prädicats wurzelnde und die Kategorien der Realität, Negation und Limitation in sich begreifende Kategorie versteht, oder während Hegel die Qualität als den Inbegriff des Seyns, Daseyns und Fürsichseyns faßt und unter dem Seyn das reine Seyn, das Nichts und das Werden, unter dem Daseyn das Etwas, das Andre und das Andre des Andern, und unter dem Fürsichseyn das Eins, das Viele und die Wechselbeziehung der Repulsion und Attraction verstanden wissen will, behauptet Herbart, weil in und mit dem Begriff des Seyns oder der Realität nur der Begriff der absoluten Position gegeben sey, könne die Qualität des Realen nur als schlechthin positiv und affirmativ, als schlechthin einfach und als durch Größenbegriffe schlechthin unbestimmbar gedacht werden, er schließt also die von Kant und Hegel der Qualität beigelegten Begriffe der Negation und Limitation von vornherein von derselben aus. Trendelenburg faßt die Qualität als die an den Substanzen haftende Causalität; Ulrici bezeichnet sie als die Bestimmtheit des Ansichseyns des Seyenden, d. h. als die Bestimmtheit, welche dem Seyenden für sich betrachtet, in seiner Beziehung auf sich zukommt; Lotze sieht in den einfachen Qualitäten Bestimmtheiten, durch deren Combination als Merkmalen das Seyende sich gegen alles andre die Grenze gebe, innerhalb deren allein es das sey, was es sey, und noch kürzer bestimmt er sie als das am Seyenden gesetzte Nichtseyende; und so ließen sich noch unzählige andere Auffassungen dieses Begriffs anführen, die in Gedanken und Ausdruck nach den verschiedensten Richtungen auseinander gehen.

Diese Unsicherheit in der Feststellung eines so allgemein verbreiteten und immerfort in Anwendung kommenden Begriffes

hat hauptsächlich darin ihren Grund, daß derselbe ursprünglich und am häufigsten nur in relativem Sinne und hier nicht als ein aus selbstständigen Beobachtungen und Abstractionen hervorgegangener, sondern nur als ein dem Quantitätsbegriff zur Ergänzung dienender Begriff gefaßt wird. Auf diese Entstehung des Begriffes wird auch von Trendelenburg hingewiesen, wenn er sagt: von den Bestimmungen, die in dem Dinge selbst liegen und nicht in ein bloßes Verhältniß zu anderen aufgehen, werfe man der Qualität zu, was man von der Quantität ausschließen müsse. Da die Quantität der Anschauung offener daliege, so werde sie indirect zum Maßstabe der Qualität. Was sich der Quantität nicht füge, werde als qualitativ ausgesprochen und der positive Inhalt des Begriffes werde selten deutlich gedacht.

Unter solchen Umständen muß natürlich der Begriff der Qualität i. e. S. ein sehr elastischer und durch den Umfang unserer subjectiven Erkenntniß bedingter seyn: denn jenachdem wir mehr oder minder im Stande sind, die Eigenthümlichkeit der Erscheinungen auf quantitative Bestimmungen zurückzuführen, werden wir uns das Gebiet des Qualitativen bald enger, bald weiter denken müssen; und in der That kommt es nicht selten vor, daß wir Unterschiede, die wir auf einem früheren Standpuncte als qualitative ansahen, in Folge einer fortgeschrittenen Erkenntniß nur noch als quantitative zu betrachten vermögen.

Fragen wir nämlich, was denn das im Allgemeinen für Qualitäten sind, die nicht in die Kategorie der Quantität fallen, d. h. sich weder als numerische, noch als räumliche, noch als zeitliche Größe auffassen lassen, so finden wir, daß es unter den Qualitäten der Unendlichkeit einerseits diejenigen sind, die unter die Kategorie der einfachen Selbstposition oder der rein innerlichen, idealen Selbstbewegung fallen, also die Position, Negation und Limitation oder die absolute Selbsterkenntniß, Selbstempfindung und Selbstbestimmung, andererseits diejenigen, welche unter die Kategorie der Selbst*composition* oder der Selbstgestaltung fallen, also Gesetzlichkeit, Freiheit und Lebendigkeit nebst allen denen, die auf die eine oder andere Weise in diesen Qualitäten

wurzeln, wie Wahrheit, Schönheit, Gutheit u. s. w. Da unter diesen die letztgenannten Qualitäten aus einem Zusammenwirken der einfach positiven und dispositiven Formen des unendlichen Seyns hervorgehen, so können dieselben natürlich der Quantität nicht ganz und gar entbehren, vielmehr müssen sie ihrer Natur nach als Combinationen quantitativer und qualitativer Eigenschaften angesehen werden; unter ihnen ist daher das specifisch Qualitative nicht zu suchen. Wenn daher von einer Qualität des Unendlichen im Gegensatz zur Quantität des Unendlichen, also von der Qualität desselben i. e. S. die Rede ist, so kann darunter nur die rein innerliche Selbstbewegung, die Vertiefung des unendlichen Seyns in sich selbst, das Seyn als Idee oder absolutes Selbstbewußtseyn verstanden werden. Der Gegensatz zwischen dem Rein-Qualitativen und Quantitativen ist mithin im Wesentlichen kein anderer als der zwischen dem einfach-positiven und dispositiven Seyn oder der zwischen der rein innerlichen und der sich entäußernden Selbstbewegung. Müssen wir nun die letztere, möge sie als Zahl, Raum oder Zeit gedacht werden, als Ausdehnung oder Extension bezeichnen, so werden wir den Gegensatz zwischen der Qualität i. e. S. und der Quantität nicht schärfer und unmittelbar faßlicher bestimmen können, als dadurch, daß wir sagen, jene sey die unendliche Selbstbewegung als Intension, diese als Extension.

Daß Extension und Quantität dasselbe bedeuten, also die Größe eine Art der Bewegung ist, bedarf keiner weiteren Erörterung; auch die Wörter „groß", grandis, magnus, μέγας ꝛc. stammen aus Wurzeln, welche „wachsen" bedeuten, also eine Bewegung von innen nach außen, ein Streben aus einem impliciten zu einem explicirten Daseyn ausdrücken. Daß aber auch der Begriff der Intension, in seiner Reinheit gedacht, mit dem Begriff der rein innerlichen Selbstbewegung, wie wir denselben bestimmt haben, zusammenfällt, erhellt sowohl aus seiner ursprünglichen, wie aus seinen abgeleiteten Bedeutungen: denn nach jener bezeichnet er eben nichts Anderes als eine rein innerliche Spannung, als ein noch in sich verharrendes Streben, und

nach diesen versteht man darunter die in einer Kraftäußerung sich ausdrückende und die Stärke derselben bedingende Potenz. Diese Potenz kann aber ebenfalls nur als ein rein innerliches Wollen und Streben, als eine noch nicht realisirte, aber die Realisation in sich vorbereitende Idee, als ein sich selbst denkendes, empfindendes und wollendes Denken gedacht werden. Der Begriff eines rein intensiven Seyns ist also in der That mit dem Begriff der „Idee" identisch, weßhalb wir denn auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht selten für „Idee" den Ausdruck „Intention", der mit dem Ausdruck „Intension" eines Stammes ist, gebrauchen, besonders wenn wir die Idee in der dritten Form, als das sich selbst wollende und insofern sich selbst zur Extension als dem ersten Schritt der Ausführung drängende Denken gedacht wissen wollen.

Im Wesentlichen leidet die hier gegebene Unterscheidung des Quantitativen und Qualitativen i. e. S. auch auf die Qualität des Endlichen Anwendung: denn bei den endlichen Erscheinungen besteht die Qualität im Gegensatz zur Quantität derselben in demjenigen, als was die endliche Erscheinung durch eine bestimmte Theilnahme am allgemeinen Seyn sich selbst setzt, oder, wie Ulrici sagt, in der Bestimmtheit, welche dem Seyenden für sich betrachtet, in seiner Beziehung auf sich zukommt. Wie wir später sehen werden, verstehen wir darunter vorzugsweise die dynamische und materielle Substantialität, namentlich den bestimmten Grad ihrer Condensität, vermöge dessen sie sich als das, was sie sind, gegen Anderes behaupten, während wir in der Form oder Gestalt der endlichen Erscheinungen keine rein-qualitative Eigenschaft, sondern wie in den Qualitäten des compositiv gedachten Unendlichen, nur eine Combination quantitativer und substantieller Bedingungen erblicken.

Sofern im Gebiet der endlichen Erscheinungen die Qualität i. e. S. hauptsächlich ihre substantielle Beschaffenheit bedeutet, verhält sie sich hier zur Quantität in ähnlicher Weise, wie die Substanz zur Qualität überhaupt, d. h. wie der Inhalt zum Umfang, wie das Umfaßte zum Umfassenden. Sie kann insofern

leicht mit der Substanz selbst verwechselt werden; gleichwohl ist sie keineswegs mit ihr identisch, sondern unterscheidet sich von ihr dadurch, daß unter der Substanz dasjenige Umfaßte verstanden wird, was bloß als Umfaßtes zu denken ist, z. B. nicht Gold überhaupt, sondern nur dasjenige Gold, aus welchem irgend eine bestimmte, uns vor Augen liegende Erscheinung besteht und zwar im strengsten Sinne das schlechthin umfanglose Goldatom, dagegen unter der als Qualität gedachten „Substantialität" nur die specifische Beschaffenheit der Substanz, also ein solches Umfaßtes, welches der wirklichen Substanz gegenüber selbst noch ein Umfassendes, noch eine Kategorie für die rein inhaltlichen Substanzen, und ein Umfaßtes nur im Vergleich mit der Quantität ist, welche als solche bloß als Umfang, also weder in ihrer Totalität, noch in ihren Theilen als Inhalt gedacht wird.

Die Qualität im engeren Sinne bildet also gewissermaßen die den Inhalt mit dem Umfang, die Substanz mit der Quantität vermittelnde Qualität. Während bei der Quantität schlechterdings nur der Umfang mit Absehung von dem unterschiedlichen Inhalt desselben, bei der Substanz dagegen nur der Inhalt mit Absehung von dessen Umfange in's Auge gefaßt wird, zieht man bei der Qualität i. e. S. Beides in Betracht, d. h. man versteht darunter zwar auch nur irgend ein Fach im allgemeinen Umfange, welches zur Aufnahme für einen gewissen Inhalt bestimmt ist, aber man denkt sich dieses Fach von vornherein als durch oder für diesen Inhalt in eigenthümlicher Weise bestimmt und demgemäß von anderen Fächern verschieden, und gerade diese in der Substanz begründete und von ihr aus im Allgemeinen zur Erscheinung gelangende Verschiedenheit oder Eigenartigkeit ist dasjenige, was unter Qualität i. e. S. verstanden wird.

Dies gilt insbesondre von der specifischen Qualität der endlichen Dinge; es leidet aber auch auf die von der Quantität unterschiedene Qualität des Unendlichen seine Anwendung. Wenn diese nämlich, wie oben gezeigt worden, als die unbeschränkte Selbstposition gedacht werden muß, so liegt auch hierin nichts Anderes als der Begriff eines unmittelbar durch seinen Inhalt

bestimmten Umfangs, während die unbeschränkte Selbstdisposition den Begriff eines durch und durch nur als Umfang zu denkenden, mithin an sich inhalts- und unterschiedslosen Umfangs entspricht. In dem letzten dieser Begriffe haben wir aber eben den Begriff der unbeschränkten Quantität, zu dessen näherer Betrachtung wir nun übergehen können.

Zahl, Raum und Zeit in ihrem gegenseitigen Verhältniß.

Wie sich die einzelnen Modificationen der unbeschränkten Disposition oder Quantität, nämlich Zahl, Raum und Zeit, zu einander verhalten, ist oben im Allgemeinen bereits angegeben worden. Alle drei haben das Gemeinsame, daß die unbedingte Selbstbewegung in ihnen nicht mehr, wie in der unmittelbaren Selbstposition, rein innerlich, bloß auf sich selbst bezogen und darum absolut bestimmt, sondern äußerlich, auf das Nichts übertragen und darum an sich unbestimmt erscheint. In der Form der einfachen Selbstposition wird das Seyn als Seyn, das Nichtseyn als Nichts und folglich das Seyn als das eine und alleinige Seyn gedacht. In der Form der unbeschränkten Disposition hingegen wird das Seyn nicht bloß als Seyn, sondern auch als Mitseyn des Nichtseyns gedacht. Demzufolge erscheint das Seyn selbst gleichsam als Schooß und Inbegriff des außer ihm zu denkenden Nichtseyns, des außer ihm zu denkenden Anderen und als solchen unendlichen Vielen, d. i. als Zahl; mithin das Nichtseyn nicht mehr als Nichts, sondern als das zum Seyn gehörige Aeußere, als das vom Selbstbewußtseyn als sein Denkobject erfaßte Andere des Seyns, d. i. als Raum; und folglich das eine und alleinige Seyn nicht mehr als unmittelbar Eins, sondern nur noch als eine mittelbar zu Stande kommende Wiedervereinigung des Außenseyns mit dem Innenseyn, als eine fortgesetzte Reduction des Disponirten zur ursprünglichen einfachen Position, d. i. als Zeit. In allen drei Fällen aber wird das unbeschränkte Seyn nicht mehr als das allein und absolut für sich bestehende Eine, sondern vielmehr als An-

deres im Unterschied von dem Einen, nämlich im ersten Fall als Anderes in (ἐν) dem Einen, im zweiten Fall als Anderes um das Eine oder außerhalb des Einen, und im dritten Fall als Anderes in Rückkehr zu dem Einen oder in (εἰς) das Eine gedacht.

Zwischen Zahl und Raum besteht also wieder derselbe Gegensatz, wie der zwischen Seyn und Seyendem, zwischen Position und Disposition, zwischen der unmittelbaren Erfassung des Selbst als Selbstbewußtseyn und der indirecten Erfassung des Selbst als Negation oder Exclusion des Anderen, d. h der Gegensatz der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, des sich implicite und des sich explicite setzenden Seyns. Was daher die Zahl in innerlicher Form ist, ist der Raum in äußerlicher Form, d. h. die Zahl ist eine rein gedachte, nur innerhalb der reinen Selbsterkenntniß existirende Größe; dagegen der Raum eine angeschaute, dem Selbstbewußtseyn durch die Sinne von außen her zugeführte und vom Selbstbewußtseyn aus sich hinaus verlegte Größe.

In der Regel bestimmt man den Gegensatz zwischen Zahl und Raum so, daß man jene als discrete, diese als continuirliche Größe bezeichnet, und dies ist insofern richtig, als die Zahl die Disposition oder Discretion des als ein unendlich Vieles denkbaren Anderen im Einen, die unendliche Fülle und Zerlegbarkeit des Einen innerhalb des Denkens, dagegen der Raum die Einheit und Continuität des Disponirten und Discreten, die simultane Zusammenfassung des bereits numerisch Unterschiedenen durch die Anschauung ist. Die Zahl ist also discrete Größe gerade zufolge ihrer Innerlichkeit, und ebenso der Raum continuirliche Größe in Folge seiner Aeußerlichkeit. Was in der Zahl unterschieden und auseinandergehalten wird, ist jedoch im denkenden Ich weit inniger und unmittelbarer Eins, als dasjenige, was im Raum stetig verbunden und zusammenhängend gedacht wird. Der discrete Charakter der Zahl beruht also nur auf der schärferen, schlechthin unbegränzten Distinctionsfähigkeit des Denkens, und der continuirliche Charakter des

Raumes nur auf der Unfähigkeit der Anschauung, dem Denken in seiner unendlichen Wiederzerlegung des Zerlegten zu folgen. Wird die Zahl in anschaulicher, der Raum hingegen in denkender Weise gefaßt, wie es z. B. geschieht, wenn wir uns die Zahl als Allheit, d. h. als schlechthin lückenlose Einheit sämmtlicher denkbaren Zahlen, oder wenn wir uns den Raum als unendlich theilbar und als eine unendliche Vielheit von nicht zusammenfallenden, sondern außereinanderliegenden Puncten denken, so verliert eigentlich die auf dem Gegensatz des Discreten und Continuirlichen beruhende Unterscheidung von Zahl und Raum ihre Bedeutung: denn in diesem Fall wird umgekehrt die Zahl als continuirliche und der Raum als discrete Größe vorgestellt. Daß eine solche Umkehrung der Begriffe möglich ist, hat einerseits in der zwischen dem Denken und der Anschauung bestehenden Wechselbeziehung, andererseits in dem allgemeinen Wechsel aller Daseynsformen seinen Grund, und hierauf beruht auch die Möglichkeit, sich geradezu die Zahl als Raum und den Raum als Zahl vorzustellen, wie wir es thun, wenn wir von einem rein geistigen, intelligiblen Raume mit mehr und minder umfangreichen Sphären reden, oder räumliche Größen durch Zahlenbestimmungen auszudrücken suchen. So involvirt z. B. der Begriff „Thierreich" einen als Raum vorgestellten Zahlbegriff, und umgekehrt der Ausdruck „vier Quadratfuß" oder dergl. einen als Zahl gedachten Raumbegriff. In jenem Fall denkt man sich die eigentlich nur als Zahl zu denkende Gesammtheit der einzelnen Thiere als ein continuirliches, jedoch als solches nur im Geiste existirendes Raumgebiet; in diesem Fall stellt man sich einen continuirlich zusammenhängenden Raum wie eine aus getrennten Größen bestehende, discrete Zahlengröße vor.

Trotz ihrer Gegensätzlichkeit stehen also die Begriffe Zahl und Raum mit einander in engster Correspondenz und Analogie. Der Raum läßt sich vom Denken nur als Zahl begreifen und die Zahl von der Anschauung nur als Raum erfassen. Man kann daher wohl auch den Raum als die äußerlich sich darstellende Zahl (Allheit), und umgekehrt die Zahl als den innerlich

reflectirten Raum bezeichnen. Beide gleichen einander darin, daß sie in ihrer Totalität als unendlich gedacht werden, daß sie sich in eine unendliche Anzahl von endlichen, mehr oder minder großen Größen zerlegen lassen, und daß jede dieser Größen sich wieder unendlich zerlegen läßt, dergestalt, daß weder im Raum- noch im Zahlengebiet von einer größten oder kleinsten Größe die Rede seyn kann, obschon beide einerseits in ihrer Totalität, andererseits in ihrer absoluten Bestimmtheit, nämlich die Zahl als Allheit und Einfachheit, und der Raum als unbeschränkte Expansion und absolute Concentration (Punct) gedacht werden können. Beide gleichen einander auch darin, daß die in ihnen unterscheidbaren endlichen Theile an und für sich nur von Seiten ihres Umfangs, ihrer Lage und ihrer Form, nicht aber von Seiten ihres Inhalts unterschieden, mithin an und für sich als leer, folglich als bloße Abstractionen und Schemata der sie ausfüllenden Substanzen gedacht werden. Und endlich haben sie das mit einander gemein, daß die Art und Weise, wie sich endliche Zahl- und Raumgrößen nach Umfang, Lage und Form mit einander combiniren und in verschiedene Verhältnisse bringen lassen, ganz bestimmten Gesetzen unterliegt, welche es möglich machen, aus gewissen bekannten Verhältnissen mit vollkommenster Sicherheit andere, an sich unbekannte Verhältnisse zu folgern. Die beiden Wissenschaften, welche sich die Erkenntniß und Darlegung dieser Gesetze zur eigentlichen Aufgabe machen, sind bekanntlich die Arithmetik und Geometrie.

Nicht so einfach, wie das Verhältniß zwischen Zahl und Raum, ist das Verhältniß dieser beiden zur Zeit zu bestimmen. Beruht jenes auf dem Unterschied des Innerlichen und Aeußerlichen, auf dem Gegensatz einer rein gedachten und einer angeschauten Größe, so charakterisirt sich dieses im Allgemeinen dadurch, daß die Zeit einerseits mit dem Raum eine gewisse Aeußerlichkeit, andererseits mit der Zahl eine gewisse Innerlichkeit gemein hat, woher es denn gekommen ist, daß sie von Einigen geradezu als discrete, von Anderen ohne Weiteres als continuirliche Größe betrachtet ist.

Wer die Zeit mit der Zahl identificirt, faßt in der Zahl nicht so wohl die Zahl selbst, sondern vielmehr die subjective Thätigkeit des Zählens in's Auge, die allerdings mit der Zeit die Eigenschaft der Successivität gemein hat. Das Zählen ist aber keineswegs der einzige Act, in welchem wir den Begriff der Zahl fassen, ja nicht einmal der ursprüngliche Act; denn in dem Augenblicke, wo wir zu zählen beginnen, haben wir bereits den Begriff einer Mehrheit, also der Zahl in uns; wir zählen nicht, um durch das Zählen zum Begriff der Zahl überhaupt zu gelangen, sondern nur, um den Begriff einer unbestimmten Zahl in den einer bestimmten zu verwandeln. Die Zahl überhaupt entwickelt sich also nicht aus dem Zählen, sondern umgekehrt das Zählen aus dem vor dem Zählen bestehenden Zahlbegriff, weßhalb auch die Cardinalzahlen in der Sprache als die Wurzelzahlen, die Ordinalzahlen hingegen als die abgeleiteten Zahlen erscheinen. Der Act, in welchem ich eine Cardinalzahl denke, ist aber nicht ein solcher, welcher successiv, sondern simultan vollzogen wird. Ich brauche z. B., um Millionen zu denken, keineswegs die Zahlenreihe von Eins bis zu Millionen zu durchlaufen oder Millionen Einheiten nacheinander zu setzen, sondern ich bin von vornherein damit fertig, wenn mir auch der Begriff kein völlig klarer seyn sollte. Als Cardinalzahl ist also die Zahl offenbar nicht ein Analogon der immer nur successiv gedachten Zeit, sondern des simultan gedachten Raumes.

Ein anderer Grund, die Zeit in die Kategorie der arithmetischen Größe zu werfen, ist die innige und nothwendige Beziehung des Zeitbegriffs zum Denken. Allerdings gelangen wir zum Zeit- wie zum Zahlbegriff nur durch Beobachtung unserer schlechthin innerlichen Denkthätigkeit, während wir zum Raumbegriff durch Hingebung unseres Inneren an die Außenwelt, durch die in der Außenwelt gleichsam aufgehende Anschauung gelangen. Trotzdem aber ist mit dem Denken der Zeit stets auch eine Beziehung von Innen nach Außen, der Begriff einer Ausdehnung verbunden, welcher der Zahl als solcher nicht anhaftet. Wie groß auch immer die rein als Zahl gedachte, d. i. unbe-

nannte Zahl seyn möge, diese Größe besitzt niemals eine wirkliche, äußerlich sich darstellende und meßbare Ausdehnung, sondern immer nur einen rein geistigen, intelligiblen, unmeßbaren Umfang. Dagegen ist eine auch noch so minutiös gedachte Zeitgröße niemals ohne alle äußerlich wahrnehmbare Ausdehnung, niemals ohne eine gewisse meßbare Länge zu denken. Vermöge dieser aber correspondirt die Zeit nicht mit der Zahl, sondern mit dem Raum; ja es läßt sich die zeitliche Ausdehnung geradezu auf eine ihr entsprechende räumliche Ausdehnung zurückführen, die Zeit am Raum, wie der Raum an der Zeit, messen.

Von Manchen ist die zeitliche Ausdehnung als eine discrete, gleichsam als die Aufeinanderfolge von einzelnen Pulsschlägen oder Momenten betrachtet und insofern von der continuirlichen räumlichen Ausdehnung unterschieden worden. Diese Annahme ist aber eine völlig willkührliche. Mit demselben Rechte vermag man sich auch den Raum als einen Complex von Puncten zu denken. Zwingt uns aber der Begriff des unbeschränkten Raumes, in ihm keinen Punct anzunehmen welcher nicht ebenfalls Raum wäre, so nöthigt uns auch der Begriff der unbeschränkten Zeit, in ihr keinen Moment gelten zu lassen, der nicht Zeit wäre. Die successive Ausdehnung der Zeit muß mithin ebensowohl als Continuum gedacht werden, wie die simultane Ausdehnung des Raumes, obschon hiermit nicht geleugnet werden soll, daß das continuirliche Nacheinander der Zeit als ein fortwährendes Umschlagen des Zukünftigen in ein Gegenwärtiges und des Gegenwärtigen in ein Vergangenes mehr geeignet ist, die Vorstellung einer sich unterbrechenden Ausdehnung zu erwecken, als das continuirliche Nebeneinander des Raumes.

Ein triftiger Grund, die Zeit nur auf den Zahlenbegriff zurückzuführen, existirt also nicht. Umgekehrt läßt sich aber die Zeit auch nicht begreifen, wenn man sie bloß als continuirliche Ausdehnung denkt und nur mit dem Raum in eine Kategorie wirft. Das wahre Verhältniß ist vielmehr folgendes.

In der Form der schlechthin einfachen Selbstposition existirt die absolute Selbstbewegung als das schlechthin in sich Ver-

harrende, mit sich Identische, Eine. In der Form der Selbst-disposition legt sich dieses ihr als Voraussetzung dienende Eine in ein Unterscheidbares und unendlich Vieles auseinander. Geschieht dies in rein innerlicher Form, d. h. dadurch, daß das Eine vermöge seines Denkens das Viele in sich findet und in sich beläßt, es mithin als Inhalt des Einen setzt, so erscheint die Selbstdisposition als Zahl. Geschieht es hingegen in rein äußerlicher Weise, d. h. dadurch, daß das Eine das Viele aus dem Einen in das außer ihm liegende Nichts hineinverlegt, es mithin als Umgebung des Einen setzt, so erscheint die Selbstdisposition als Raum. Geschieht es aber endlich in äußerlich-innerlicher Weise, d. h. dadurch, daß jedes Einzelne der außer dem Einen gesetzten Vielen nach und nach sich mit jedem anderen Einzelnen auseinandersetzt, d. h. außer ihm Seyendes in sich, und in ihm Seyendes außer sich setzt und hierdurch die Disposition des Einen einerseits in's Unendliche fortsetzt, andererseits zu einer successiven Composition, zu einer allmäligen Wiederherstellung des ursprünglich Einen aus dem Vielen umschafft, so erscheint die Selbstdisposition als Zeit.

Hieraus geht hervor, daß Raum und Zeit nur zwei verschiedene Formen der zwischen dem innerlich Einen und den äußerlich Vielen bestehenden Bewegung sind, nämlich der Raum die progressive, d. h. die vom Einen in's Viele hinausstrebende, die Zeit hingegen die regressive, d. h. die aus dem Vielen durch das Viele zum Einen zurückstrebende.

Der Raum ist somit die Ausbreitung des Einen in das Nicht-Eine, welches vor dieser Ausbreitung außer dem Einen nur als Nichts, in dem Einen nur als Zahl gedacht wurde. Dieser Bewegung steht also nichts Aeußeres als Hemmung oder Schranke entgegen, sie kann mithin durch nichts aufgehalten, durch nichts irgendwo angehalten werden, sie muß also nothwendig eine auf einmal sich vollendende und allseitig sich ausbreitende, eine simultane und eine universale seyn.

Die Zeit hingegen ist die Rückbeziehung des disponirten Vielen durch das Viele hindurch auf das Eine. Diese Bewe-

gung setzt die Expansion des Raumes als bereits vollzogen voraus. Durch die räumliche Expansion ist aber das Nicht-Eine oder Viele, was ursprünglich Nichts war, in etwas aus dem Einen Hervorgegangenes verwandelt. Es hat sich mithin das Nichts in Etwas, das Nichtseyende in Seyendes umgesetzt, welches nicht bloß als Vieles, sondern in jedem der Vielen auch als ein Eines, mithin zusammen als ein Continuum von außereinander liegenden Einheiten, die wir als solche Puncte nennen, zu denken ist. Jeder dieser Puncte nimmt innerhalb des Raumes einen anderen Ort ein, jeder derselben ist durch andere Puncte begränzt, jeder kann als eine Repräsentation des ursprünglichen Einen innerhalb des Raumes gelten, und doch ist jeder nur ein unendlich kleiner Bruchtheil desselben und bildet das ursprünglich Eine nur mit allen anderen zusammen genommen. Daher kann die Rückbewegung jedes Einzelnen dieser Puncte zum ursprünglichen Einen nur durch eine von Punct zu Punct fortschreitende Bewegung zu Stande gebracht werden. Eine Bewegung von Punct zu Punct ist aber nothwendig einerseits eine nach und nach vor sich gehende, andererseits eine in jedem Fortschrittsmoment nur nach einer Richtung, weil auf einmal nur zu einem Punct, fortschreitende Bewegung. Während daher die räumliche Ausdehnung eine simultane und allseitige erscheint, stellt sich die zeitliche nur als eine successive und einseitige, jene als ein unmittelbares unbeschränktes Nebeneinanderseyn, diese als ein der Vermittlung bedürftiges unendliches Nacheinanderseyn dar.

Die Eigenschaft der Continuität kommt beiden zu: denn muß auch der Raum in gewissem Betracht als der unendliche Inbegriff unendlich vieler Puncte, und die Zeit als die unendliche Reihe unendlich vieler Momente gedacht werden, so lassen sich doch eben so wenig in der Zeit wie im Raume zwischen den Raum- und Zeitpuncten Lücken denken, welche nicht ebenfalls als Raum- und Zeittheile gedacht werden müßten. Nur insofern wir den Gegensatz des Vorher und Nachher in der zeitlichen Ausdehnung schärfer auffassen, als die Gegensätze von Vorn

und Hinten, Oben und Unten, Rechts und Links in der räumlichen Expansion, und den Moment der Gegenwart als scheinbare Trennung der Vergangenheit und Zukunft stärker empfinden als den Punct des Hier zwischen dem Da und Dort, sind wir geneigt, den Begriff einer discreten Ausdehnung eher auf die Zeit als den Raum zu übertragen.

Wohl aber ist es in anderer Beziehung gerechtfertigt, der Zeit eine nähere Beziehung zur Zahl zuzuschreiben als dem Raume. Während die Gesammtheit der einzelnen Raumpuncte gleichsam die vollendete Entäußerung der unendlichen Zahl ist, dergestalt, daß der Zahlbegriff in den Raumbegriff ganz und gar aufgehoben oder umgesetzt erscheint, muß die Gesammtheit der einzelnen Zeitmomente als die immerfort dauernde, sich niemals vollendende Wiederverinnerlichung der einzelnen Raumpuncte, als die Wiederumsetzung derselben zur Zahl, gleichsam als successive Rückzählung und Rückzahlung des Vielen an das Eine gedacht werden. Hat der Raum die Zahl als unendliche Cardinalzahl in sich verschlungen, so stellt die Zeit dieselbe als unendliche Reihe der Ordinalzahlen wieder her, oder vielmehr, sie ist die Form, durch welche das absolute Selbstbewußtseyn die unendliche Fülle seines im Raum entäußerten Seyns nach und nach in seine Einheit wieder zurücknimmt, und zwar dergestalt, daß jeder einzelne Act dieser Zurücknahme auch in dem einzelnen Puncte, welcher diese Zurücknahme erfährt, als der Act eines zum absoluten Selbstbewußtseyn sich entwickelnden Einzelbewußtseyns, mithin nicht bloß als ein äußerer, sondern auch als ein innerer Act gedacht werden muß.

In diesem Sinne ist es richtig, wenn Kant vom subjectiv-anthropologischen Standpuncte aus die Zeit als die Form der inneren Anschauung bestimmt hat, nur daß statt „Anschauung" mit Ritter lieber „Wahrnehmung" oder „Vorstellung" gesagt werden sollte: denn im Fortschreiten zu dem vollkommenenen, d. h. mit dem Seyn unmittelbar identischen Wissen geht das Ich durch eine Reihe von inneren Wahrnehmungen, durch welche äußere Erscheinungen auf sein Inneres reflectirt werden, hindurch, und

gerade dadurch, daß das Ich diese einzelnen Wahrnehmungen als theils vergangene, theils gegenwärtige, theils zukünftige unterscheidet und in dieser Unterschiedenheit wieder aneinanderreiht, entsteht für dasselbe der Begriff der Zeit, dergestalt, daß die Zeit für das einzelne Subject in der That nichts Anderes ist als die allgemeine Form, in welcher es seine inneren Wahrnehmungen, abgesehen von ihrem Inhalt, mit einander verknüpft. Die Metaphysik kann sich jedoch nicht begnügen, die Zeit bloß nach ihrem Verhältniß zu dem einzelnen Ich zu bestimmen; sie muß sie vielmehr als eine Form der unendlichen Bewegung selbst begreifen, und dieser Forderung entspricht sie, wenn sie, wie hier geschehen, die Zeit als diejenige Form der unbeschränkten Selbstbewegung faßt, durch welche sie sich als Disposition wieder mit sich als unmittelbarer Position in Einklang setzt, d. h. durch Raum und Zahl hindurch zu ihrer ursprünglichen Einheit und Innerlichkeit, wie es im absoluten Selbstbewußtseyn besteht, zurückkehrt.

Nach dieser allgemeinen Deduction der drei dispositionellen oder quantitativen Formen der unbeschränkten Selbstbewegung dürfen wir zu einer specielleren Betrachtung der Begriffe Zahl, Raum und Zeit übergehen, behalten uns dies aber für einen folgenden Artikel vor.

Bacon's Utilismus.

Nach K. Fischer, Whewell und Ch. de Remusat.

Von Dr. Jürgen Bona Meyer in Hamburg.

In Heft 2 des Bandes 34 dieser Zeitschrift verstattete mir der für meine Recension der philosophischen Artikel in der Revue Germanique zugemessene Raum nicht, auf S. 305 meine Bemerkung zu rechtfertigen, Remusat habe in seinem Buche über Bacon von dessen Utilitätsprincip richtiger gesprochen als Kuno Fischer in dem seinen. Mein Wunsch ist nun dies hier nachzuholen. —

Bei der scharf pointirten Schreibweise Fischer's geht bisweilen der maaßvolle Ausdruck der Wahrheit verloren. Mitunter möchte man selbst glauben, der auf die Spitze getriebene Ausdruck gäbe Fischer's eigene Meinung nicht richtig wieder, denn nur dies scheint den Mangel an Einheit in verschiedenen Aeußerungen erklären zu können. So ist es ja gerade ein wesentliches Verdienst der Arbeit Fischer's, daß er die ideale Seite Bacon's neben seiner empirischen klarer hervorgehoben hat, als es bisher geschah. Und gegen Macaulay, der von der praktischen Tendenz der Baconischen Philosophie so viel Rühmens machte, betonte gerade Fischer das theoretische Streben derselben. „Baco dachte zu groß von dem praktischen Menschengeiste, sagt er S. 369, um den theoretischen zu verkleinern oder zu verengern. — Ihm schwebte die Wissenschaft vor wie ein Kunstwerk, dessen Vollständigkeit ihm Selbstzweck war."

Diese Aussprüche stehen im Widerspruch mit anderen auf S. 51 im Kapitel II: die Herrschaft des Menschen, vorkommenden. Gerade umgekehrt nämlich heißt es hier: „Die Wissenschaft gilt ihm nicht als alleiniger Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck: der Zweck ist die Herrschaft des Menschen, das Mittel dazu die Erfindung, das Mittel zur Erfindung die Wissenschaft. So ist in Baco's Augen die Wissenschaft vorzugsweise praktisch; ihr Maaß ist das menschliche Leben, ihr Werth der menschliche Nutzen. Je weiter der Nutzen reicht, um so gemeinnütziger und deshalb um so größer ist die Erfindung, um so werthvoller und mächtiger die darauf bezügliche Wissenschaft. Alle Wissenschaft, die nichts nützt, ist in Baco's Augen nichts werth; es giebt für diesen praktischen Geist keine selbstgenügsame, dem Leben entfremdete Theorie." — Zwar hat Fischer S. 377 wieder sehr gut ausgeführt, wie sich die Theorie von selbst erweitert, wenn man wie Bacon den praktischen Nutzen im Großen denkt und nicht nach Individuen, sondern nach dem Zustande der Welt berechnet, und mit Recht nennt er Bacon's echten Geist ein wohlthätiges Vorbild auch für unsere Zeit, in der auf Seiten der wissenschaftlichen Theorie sich überall das

Streben zeigt, nützlich oder wenigstens gemeinverständlich zu werden. Aber zu dieser Wendung in der Darstellung des Baconischen Utilitätsprincips passen doch in der That jene scharf pointirten Gegensätze nicht, so daß man aus Fischer's Buch die Wahrheit nicht klar erkennen kann.

Es sey mir daher verstattet, hier zur richtigen Auffassung über diesen Punct an einige betreffende Aeußerungen Bacon's zu erinnern.

Bacon selbst sah voraus, daß man ihn in diesem Puncte mißverstehen würde. Ohne Zweifel, sagt er im Nov. Organ. I, 124, werde Mancher urtheilen, er kenne das Ziel der Wissenschaft nicht, das in der Betrachtung der Wahrheit liege, die wichtiger sey als alle Nützlichkeit und Größe der Werkthätigkeit. Aber auf's Bestimmteste erklärt er, daß diese Tadler seine Absicht verkennen, daß vielmehr ihre Ansicht von der Wissenschaft auch die seinige sey. „Hoc ipsum, quod innuunt ac praeoptant, praecipue atque ante omnia agimus.“ — Erst dann, sagt er an einer anderen Stelle (Nov. Organ. I, 99), werden wir in der Naturkunde fortschreiten, wenn mehrere Experimente gesammelt werden, die an sich von keinem Nutzen sind, sondern blos zur Untersuchung der Ursachen dienen, — Experimente, die er lichtbringende zu nennen pflegt zum Unterschiede von den fruchtbringenden. Und welche Experimente er höher schätzt, auch das hat Bacon in seiner eigenthümlich poetischen Weise gesagt. „Am ersten Schöpfungstage, schreibt er Nov. Organ. I, 70, schuf Gott nur das Licht, dieser That widmete er einen ganzen Tag und schuf nichts Materielles an demselben. Aehnlich möge man auch bei jeglicher Erfahrung zuerst an das Aufsuchen der Ursachen und wahren Axiome gehen, mögen zuerst die lichtbringenden, nicht die fruchtbringenden Experimente gesucht werden.“ Bacon's Ziel geht auf Wahrheit und Nützlichkeit, aber die Resultate selbst sind, so weit sie Pfänder der Wahrheit sind, höher zu schätzen, als wegen ihres Bezuges zu den Bequemlichkeiten des Lebens. —

Diese Aussprüche Bacon's zeigen, daß er die Wissenschaft

nützlich machen will, und daß er hofft, jede wahre Einsicht werde Nutzen bringen. Aber darüber verkennt er nicht, daß die Wissenschaft zunächst ihren Selbstzweck im Streben nach Erkenntniß hat und Bacon mißt auch den Werth dieses Strebens nicht nach dem Nutzen, den es verspricht. Er weiß, daß unser Erkenntnißstreben einen idealen Werth in sich selber trägt. So haben ihn auch Whewell und Remusat aufgefaßt. —

„Wenn wir sagen, schreibt Whewell (Philos. of the induct. scienc. T. II, p. 247), daß Nützlichkeit die große Aufgabe von Bacon's Philosophie war, so vergessen wir die eine Hälfte seiner bedeutsamen Phrase. „Ascendendo ad axiomata", nicht weniger, als „descendendo ad opera" war, so erklärte er wiederholt, der Plan seines Weges." — Mit Recht weist Whewell (ebenda p. 231) darauf hin, daß Bacon gerade das beständige Schielen der Naturwissenschaft nach dem zu erwartenden Nutzen tadelte und diese unselbstständigen Magddienste der Wissenschaft als eine Ursache ihres bisherigen Zurückbleibens ansah. Atque magna ista Scientiarum Mater (Philosophia naturalis) mira indignitate ad officia ancillae detrusa est, quae medicinae aut mathematicis operibus ministret, et rursus quae adolescentium immatura ingenia lavet et imbuat velut tinctura quadam prima, ut aliam postea felicius et commodius excipiant. Interim nemo expectet magnum progressum in scientiis (praesertim in parte earum operativa) nisi philosophia naturalis ad scientias particulares producta fuerit et scientiae particulares rursus ad naturalem philosophiam reductae. Nov. Organ. I, 80. — Er will also, daß alle Wissenschaften in ihrer philosophischen Grundlage ihren Werth und ihre Stärke suchen, und findet in dem Jagen nach praktischer Nutzbarkeit ein Hemmniß des wissenschaftlichen Fortschritts. Demgemäß bedauert er mit eifrigen Worten im nächsten Paragraphen, daß die große Menge der Menschen nicht mit freiem Blick die Erweiterung der Wissenschaften sich zum Ziele setze, sondern bei denselben nur auf Verdienst und Beruf sähe.

Auch Remusat widerlegt am Schluß seines Werkes

(Bacon, sa vie et son temps p. 461) die Meinung von dem Utilismus Bacon's mit anderen gewichtigen Worten desselben. „Wenn schon die Nützlichkeit einer einzigen Erfindung", schrieb Bacon, „die Menschen so erregt, daß sie Denjenigen, dem es gelang, durch das Band einer einzigen Wohlthat das Menschengeschlecht sich zu verpflichten, für mehr als einen Menschen hielten, wie viel erhabener noch muß es dann erscheinen, Etwas der Art zu erfinden, daß dadurch alle anderen Erfindungen möglich werden! Und doch, um die Wahrheit zu sagen, wie wohl wir dem Lichte großen Dank schulden, das uns in den Stand setzt unsere Wege zu finden, die Künste zu pflegen, durch Lektüre zu studiren und einander zu erkennen, und wie nichtsdestoweniger das bloße Sehen des Lichtes ein edler und herrlicher Ding ist als all dieser verschiedene Nutzbrauch desselben, so ist doch sicherlich die Betrachtung der Dinge so wie sie sind, ohne Aberglauben, ohne Vorurtheil, ohne Irrthum und Verworrenheit, in sich selbst von einem tieferen Werthe als die ganze Frucht aller Entdeckungen zusammen genommen." (Nov. Organ. I, 129. II, 81). —

Beredter als an dieser Stelle Bacon that, kann man das Utilitätsprincip vor der Wissenschaft nicht verwerfen. Derjenige ist Utilist, den bei jeder Untersuchung der praktische Vortheil bestimmt; — wer aber dabei von dem Streben nach Erkenntniß der Wahrheit geleitet wird, ist Mann der freien Wissenschaft. Wer die Erkenntnißfreude als den nächsten Preis seiner Arbeit betrachtet, dem ist die Wissenschaft Selbstzweck. Die Hoffnung aber, daß mit dem Resultat, das diesen nächsten Zweck erfüllt, sich auch weiterhin ein Gewinn für die Menschheit verbinden werde, muß jeden Forscher beseelen, dessen Geist nicht in dem trockenen Egoismus geizigen Aufspeicherns und Genießens verknöchert. Jedes wahre Wissen wird nicht nur den Forscher, der die Wissenschaft bereichert, erfreuen, sondern durch ihn auch der Mitwelt nützen. Das wahre Wissen ist lichtbringend und fruchtbringend zugleich und der Mann der Wissenschaft, der Geist und Gemüth besitzt, sucht diese beiden Wirkungen, so weit irgend möglich, zu vereinigen. Daß Bacon darnach strebte, muß ihm

zum geistigen, aber auch zum sittlichen Verdienste angerechnet werden. Denn in der That, wenn auch an seinem Streben nach Einfluß der persönliche Ehrgeiz nicht geringen Antheil hatte, wenn auch dieses Streben ihn bei seiner Charakterschwäche zur verwerflichsten, jämmerlichsten Unsittlichkeit verleitete; so muß doch in diesem Streben nach Einfluß auch eine edle Seite seines Gemüthes erkannt werden. Bacon hatte sich, aber nicht nur sich im Auge; er wollte auch Anderen nützen, er hatte ein Herz für die Bedürfnisse der Menschheit. Er verwarf also von dem Utilismus die kleinliche Seite, das Schielen nach unmittelbarer Nutzanwendung alles Wissens, und trug in seiner Seele die Spur der schöneren Seite, das Streben im Dienste der Menschheit zu denken und zu forschen. Nur hatte er die sittliche Charakterstärke nicht, dieses Streben auf dem rechten Wege zu halten, und so mußte gerade Das, was ihn groß machte, mit dazu beitragen, ihn in seinem sittlichen Werth noch zu verkleinern. —

Recensionen.

Lectures on Metaphysics and Logic by Sir Willam Hamilton, Prof. of Logic etc. Edited by the Rev. H. L. Mansel, B. D. Oxford, and John Veitch, M. A. Edinburgh. In 4 Vols. Vol. I, II: Lectures on Metaphysics. Edinburgh and London, W. Blackwood, 1859.

Wir haben in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift (Bd. XXVII, 1855, S. 59 ff.), die beiden Hauptwerke Sir W. Hamilton's, des berühmtesten Englischen Philosophen neuerer Zeit, nämlich seine Discussions of Philosophy and Literature und die durch ihn veranstaltete, mit zahlreichen Anmerkungen und ausführlichen (berichtigenden) Abhandlungen versehene Gesammtausgabe von Th. Reid's Werken, zur Anzeige gebracht. Zu ihnen tritt als willkommene Ergänzung die vorliegende Schrift hinzu. Sie stammt aus dem Nachlasse des Verf. und ist der Abdruck eines Heftes von Vorlesungen, das H. im Winter 1836—7 niedergeschrieben, als er zum Professor der Logik und

Metaphysik an der Universität Edinburg ernannt worden war. Er selbst hat diesen ersten Entwurf niemals revidirt, und scheint daher in den folgenden Semestern die Vorlesungen im Wesentlichen unverändert wiederholt zu haben; nur einzelne Zusätze aus den nachgeschriebenen Collegienheften seiner Schüler haben die Herausgeber an einigen Stellen eingefügt. Da die Vorlesungen im Wesentlichen dieselben Gegenstände behandeln und dieselben Grundanschauungen entwickeln, welche der Verf. in den beiden genannten Hauptwerken vorgetragen, so bemerken die Herausgeber selbst, daß jene Hauptschriften, namentlich die Abhandlungen im Anhang zu Reid's Werken, „die späteren und reiferen Phasen von des Verf. Gedanken" enthalten, und daß Vieles in den Vorlesungen, was vor zwanzig Jahren dem Englischen Leser neu gewesen seyn würde, jetzt ihm wohlbekannt erscheinen wird.

Wir können unsern Lesern gegenüber gewissermaßen dasselbe sagen. Denn wir haben in unserm früheren Artikel den Standpunct Sir W. Hamilton's, namentlich in historischer Beziehung als höheres Entwickelungsstadium und Wendepunct der Schottischen (Common-Sense-) Philosophie, des näheren dargelegt; wir haben die Principien, von denen er ausgeht und die sich ihm aus seinen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen ergeben, entwickelt und erörtert; wir haben namentlich zu zeigen gesucht, daß Sir W. Hamilton insofern eine mittlere Stellung zwischen der Schottischen und der neueren Deutschen Philosophie einnimmt, als er einerseits die Basis, auf der Reid und seine Nachfolger stehen, festhält und zu vertheidigen sucht, und doch andrerseits durch seine tiefer dringenden Forschungen unwillkührlich auf den Standpunct der neueren deutschen Speculation seit Kant oder doch der neusten, nach-hegelschen Philosophie hinübergedrängt wird; wir haben endlich darzuthun gesucht, inwiefern und warum wir mit H.'s erkenntnißtheoretischen Principien, den Grundlagen seiner Philosophie, nicht übereinstimmen können. Die Vorlesungen behandeln, wie gesagt, denselben Stoff, nur einestheils zusammenhängender, systematischer, anderntheils weit-

läuftiger, dem Fassungsvermögen ihrer Zuhörer angepaßt Sie zeichnen sich durch dieselben Vorzüge aus, die wir an des Verf. Hauptschriften rühmend hervorgehoben haben, große Klarheit und Präcision des Gedankens wie des Ausdrucks, außerordentliche Gelehrsamkeit und jene ächt wissenschaftliche Kraft des Geistes, die obwohl nach dem Tiefsten und Höchsten strebend, doch nie in's Bodenlose sich verliert noch in die Nebelregion sich versteigt, weil sie stets von dem sich selbst controlirenden und kritisirenden Scharfsinn begleitet ist; sie leiden aber auch natürlich an denselben Mängeln, die, wie gezeigt, der allgemeine Standpunct Sir W. Hamilton's mit sich führt. Wollten wir daher auf den Inhalt derselben näher eigehen, so würden wir nur wiederholen können, was wir nach unserm früheren Artikel als bekannt voraussetzen dürfen, und müssen uns daher begnügen, auf letzteren in der Hauptsache zu verweisen.

Nichtsdestoweniger nehmen diese Vorlesungen doch unser Interesse in hohem Grade in Anspruch. Sie zeigen uns zunächst, wie die Philosophie auf Englischen Universitäten behandelt und vorgetragen wird, wie es ein Mann von Sir W. Hamilton's philosophischer Tiefe und Gründlichkeit angefangen hat, um seine Zuhörer für die ihnen so fern liegenden philosophischen Probleme zu interessiren, und wie weit man in England gehen darf, bis man zu dem Puncte gelangt ist, wo das Interesse und resp. die Fassungskraft der Schüler aufhört. Wir müssen zu unserer Beschämung gestehen, daß diese Gränze bei den englischen Studenten weiter hinaus zu liegen scheint, als bei unsrer gegenwärtigen akademischen Jugend. Wenigstens würde die ernst wissenschaftliche Form, die Weitläufigkeit und Genauigkeit, mit der Sir W. Hamilton seine Untersuchungen über die Natur des Bewußtseyns und die cognitive Faculty unsers Geistes führt, — Untersuchungen, die weit über die Hälfte (über 600 Seiten) der beiden starken Bände füllen, — auf jeder Deutschen Universität sein Auditorium sicherlich bald geleert haben. Bei der Englischen Jugend hat es ihm vielleicht geholfen, daß er es nicht verschmäht, auch den „praktischen Nutzen“ philosophischer

Studien gehörig in's Licht zu setzen. Diesen untergeordneten Gesichtspunct brauchten wir nicht herauszukehren, so lange unsre Jugend, von einem edlen Wissensdrange beseelt, die Wahrheit um ihrer selbst willen suchte. (Jetzt scheint sie bereits „praktisch" genug geworden zu seyn, um solch „idealistisches" Streben für ganz unpraktisch zu halten). Auch bot unsre — jetzt glücklicher Weise abgelaufene — Periode der speculativen Selbstüberhebung mit ihrem absoluten Wissen vom Absoluten, in welchem alles wirkliche (beschränkte) Wissen zu Grunde ging, wenig Anhaltpuncte dar, um das Studium der Philosophie nutzbar zu machen. Nach Sir W. Hamilton ist die Aufgabe der Philosophie und der Kreis ihrer Forschungen weit beschränkter und steht eben deshalb in weit näherer Beziehung zu der s. g. praktischen Seite unsres Daseyns. — Das ist zugleich der Punct, über den wir erst durch die vorliegende Schrift bestimmteren Aufschluß erhalten und hinsichtlich dessen wir unsern früheren Artikel noch durch einige Zusätze zu ergänzen haben.

Nach H.'s Auffassung ist die Philosophie nur die Wissenschaft vom Geiste; die Metaphysik ist ihm nichts andres als Philosophy of Mind und umfaßt überhaupt alle Disciplinen der Philosophie. Daher der Titel dieser Schrift, Lectures on Metaphysics, obwohl sie in Wahrheit nur eine Erkenntnißtheorie und eine — sehr kurz gefaßte, auf Aristotelischen Grundlagen ruhende — Theorie der Gefühle (des Angenehmen und Unangenehmen) enthält. „Wissenschaft und Philosophie, erklärt er, beschäftigen sich entweder mit dem Geiste oder mit der Materie. Die erstere heißt Philosophie im eigentlichen Sinne. Mit der letzteren haben wir nichts zu schaffen, außer sofern sie uns befähigt Licht auf die erstere zu werfen: denn die Metaphysik, in welcher Weite auch immer der Ausdruck gefaßt werden möge, ist eine Wissenschaft oder eine Gesammtheit von Wissenschaften, die ausschließlich mit dem Geist sich beschäftigt. Die Philosophie des Geistes ist nun aber dreifältig: denn das Object, das sie in Betrachtung nimmt, kann entweder bestehen in den (psychischen) Phänomenen oder Thatsachen überhaupt, oder 2) in den

Gesetzen, welche diese Thatsachen regeln und unter denen die Phänomene erscheinen, oder 3) in den Folgerungen und Ergebnissen, die wir aus den erscheinenden Thatsachen zu ziehen berechtigt sind." Danach zerfällt ihm die Philosophie in drei Haupttheile: 1) die Phänomenologie des Geistes, die gewöhnlich Psychologie, empirische Psychologie oder inductive Philosophie des Geistes genannt wird. 2) die Nomologie des Geistes oder die nomologische Psychologie, die nach den drei großen Klassen der psychischen Phänomene sich in drei Zweige gliedert, nämlich a) die Nomologie des Erkenntnißvermögens, von welcher die Logik ein besonderer Theil ist, b) die Nomologie der Gefühle, welche die Aesthetik mit umfaßt, und c) die Nomologie unsrer Conative powers (Strebungen), welche die unsern Willen und unsre Begehrungen regelnden Gesetze darzulegen hat und folglich mit der s. g. praktischen Philosophie, der Ethik und Politik, in Eins zusammenfällt. Endlich 3) die Ontologie oder Metaphysik im engern Sinne. Diese letztere Disciplin führt H. mit der Bemerkung ein: die psychischen Phänomene, obwohl an sich nur Thatsachen des Bewußtseyns, können doch solcher Art seyn, daß sie „uns zugleich Gründe darbieten auf Etwas außer ihnen zu schließen. Als Wirkungen und zwar Wirkungen von einem bestimmten Charakter können sie uns befähigen auf einen analogen Charakter ihrer unbekannten Ursachen zu schließen; als Erscheinungen von eigenthümlicher Beschaffenheit mögen sie uns berechtigen, Folgerungen zu ziehen in Betreff des besondern Charakters der unbekannten Substanz, deren Manifestationen sie sind. Obwohl daher alles Existirende sich uns nur in Phänomenen kundgiebt und obwohl wir demnach nur eine relative Erkenntniß des Geistes wie der Materie besitzen, so sind wir doch zu dem Versuch berechtigt, uns durch Schlußfolgerung und Analogie über die bloßen Erscheinungen, die uns die Erfahrung und Beobachtung liefert, zu erheben. So z. B. ist uns das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht als Phänomen, als Object unmittelbarer Erkenntniß gegeben; aber wenn die gegebenen Phänomene nothwendig

forbern, zu ihrer vernünftigen Erklärung Gott und Unsterblichkeit vorauszusetzen, so sind wir sicherlich berechtigt, vom Daseyn jener auf die Realität dieser zu schließen. Diese Wissenschaft der Schlußfolgerungen von den bekannten Erscheinungen (Manifestationen) auf das unbekannte Wesen nennen wir Ontologie oder Metaphysik im eigentlichen Sinne" (I, 121 ff.). Leider hat Sir W. Hamilton gerade diese eigentliche Metaphysik in seinen Vorlesungen über Metaphysik nicht besonders ausgeführt. Sie schließen, wie bemerkt, mit einer kurzen Theorie der Gefühle, und nur so weit ihr Haupttheil, die Erkenntnißtheorie, wenigstens die Grundlagen der Ontologie implicite entwickelt, ist in ihnen zugleich einige Metaphysik enthalten. —

Jedem Bande sind noch als Anhang unvollendete Abhandlungen, Entwürfe, Reflexionen rc. aus den nachgelassenen Papieren Sir W. Hamilton's beigefügt. Auch sie wiederum geben Zeugniß von dem großen Scharfsinn und der ausgedehnten, auch die Naturwissenschaften umfassenden Gelehrsamkeit des Verfassers.

H. Ulrici.

Dr. Johannes Huber: die Philosophie der Kirchenväter. München, 1859. X. 362 S.

Das vorliegende Werk ist aus Vorarbeiten zu einer Monographie über den Erigena entstanden, und der Verfasser wünscht sein Werk von diesem Gesichtspuncte aus beurtheilt. Es verdient aber auch Anerkennung, wenn man ganz davon absieht, daß es ursprünglich nicht dazu bestimmt war, als eine selbstständige Schrift zu erscheinen. Es ist begreiflich, daß, nachdem für die antike Philosophie so Großes geleistet ist, wie, um nur diese zu nennen, von Brandis, Ritter und Zeller, Mancher, der die Geschichte der Philosophie gründlicher studirt, sich zuversichtlich nach Arbeiten über die Philosophie des Mittelalters umsieht, die jenen ebenbürtig sind. Wie sehr aber wird er sich da enttäuscht finden. Wir wollen die Verdienste nicht herabsetzen, die sich Ritter auch um diesen Theil, sowol in seinem

größeren Werke als in der eben erschienenen Geschichte der christlichen Philosophie erworben hat, er selbst aber wird sie schwerlich mit dem vergleichen, was er, allein und im Verein mit Preller, für die Aufhellung der alten Philosophie gethan hat. Es ist wahr, die Schwierigkeiten, die diese funfzehn Jahrhunderte darbieten, sind viel größer als die, welche sich dem Studium der sechs Jahrhunderte entgegenstellen, in welchen im antiken Geiste philosophirt ward; sie sind mit dadurch so groß, daß sich der Schriften so viele erhalten haben, die alle durchzulesen nicht möglich ist, und deren Existenz doch wieder zaghafter macht, als man da zu seyn pflegt, wo der Mangel an Quellen Conjecturen gebietet und also erlaubt. Doch aber muß es ein Mißverhältniß genannt werden, daß wir über die Bedeutung und die Standpuncte der alten Philosophen so im Reinen sind wie wir es sind, und hinsichtlich der mittelalterlichen Philosophie noch immer der Streit geführt werden kann, ob dieselbe überhaupt und welche Bedeutung und noch fortdauernde Wirkung sie gehabt habe. Eine Theilung der Arbeit ist hier nothwendig, und gute Darstellungen von einer oder der anderen Hauptperiode werden wohl für's Erste das Einzige seyn, was man in diesem Gebiete erwarten kann. Obgleich uns nun gerade Darstellungen der scholastischen und wieder der nachscholastischen Periode noch mehr mangeln, indem für die Kirchenväter Rößler's große (leider fast vergessene) Arbeit sehr viel aufgeräumt hat, und Möhler's kenntniß- und geistreiches Posthumum viel Erfreuliches darbietet, so ist doch auch für diese noch Manches zu thun übrig, und eine compendiösere Darstellung, wie sie das hier vorliegende Buch gibt, muß dankbar aufgenommen werden.

Der Verf. hebt, nachdem er erst darauf hingewiesen hat, daß Alexanders Weltherrschaft Erscheinungen hervorrufen mußte, wie die alexandrinische Religionsphilosophie, mit Recht hervor, daß der Inhalt der christlichen Lehre (Christus, die Synthese von Gott und Mensch) an und für sich geeignet war, die speculative Denkthätigkeit hervorzurufen, daß dann weiter Alles sich vereinigte, um die, auf der Höhe der damaligen Bildung Stehen-

den, zu ironischen und dialektischen Angriffen gegen die neue Lehre zu bringen, daß aber aus diesem Beiden sich auch erklärt, daß früh und zwar zuerst im apologetischen Interesse Versuche hervortraten, mit Hülfe der Philosophie die Vernünftigkeit der Heilslehre darzuthun. Justin (mit besonderer Berücksichtigung der Schrift von Semisch), Tatian, Theophilus von Antiochia, Athenagoras, werden mit ihren Hauptlehren vorgeführt, und wird dann zu den gleichzeitig auftretenden Gegnern des Christenthums, den Gnostikern und Neuplatonikern übergegangen. Wenn wir diese Partie die schwächste des ganzen Buchs nennen, so geschieht es nicht, weil der Verf. hier nur anderen Gewährsmännern folgt. Sind diese so gut gewählt wie hinsichtlich des Plotin — (Kirchner, den der Verf. seltsamer Weise immer Kircher nennt; eben so wie den Jamblichus immer Jamblichius) — so hat dies Nichts zu sagen. Sondern die Schwäche liegt darin, daß der eigentliche Charakter des Neuplatonismus und der diametrale Gegensatz zwischen Gnosis und ihm übersehn wird. Der Neuplatonismus soll (p. 50) „unter den Einflüssen der orientalischen Religionen aus der philonischen Theosophie" erwachsen seyn, dann heißt es wieder (p. 51) „der Neuplatonismus ist der Abschluß der griechischen Philosophie": dies stimmt nicht recht. Sodann verschweigt der Verf. zwar nicht, daß der Neuplatonsmus die Gnostiker bekämpft habe, aber indem er sie immer wieder als Feinde des Christenthums zusammenstellt und nicht hervorhebt, daß sie es von entgegengesetzten Seiten aus angreifen, nährt er doch das alte Vorurtheil, als seyen Gnostiker und Neuplatoniker dasselbe. Hätte nicht der Umstand, daß die Einen alle Begriffsdeductionen in Geschichten verwandeln, und die Anderen in den Erzählungen des Homer Begriffsdeductionen sehen, ihm einen fruchtbaren Wink geben können? — Das Verkennen dieses Verhältnisses macht es dem Verf. unmöglich, anzuerkennen, wie die Kirchenväter bei ihrer ganz berechtigten Polemik gegen Gnosis und (neuplatonische) Philosophie, doch auch wieder sich die wahre Gnosis und rechte Philosophie zuschreiben, und jenen beiden so viel entlehnen konnten. Daß er den Grund

ihres Gegensatzes zu den Neuplatonikern in der Weltflucht der letzteren findet, daß er nur ein Verkennen des Wesens des Christenthums darin sieht, wenn die jugendliche Gemeinde in der Weltflucht es den Neuplatonikern weit zuvorthut, daß er jeden Zusammenhang leugnen zu wollen scheint zwischen der Plotinischen und Augustin'schen Trinitätslehre, der durch Augustin selbst anerkannt ist u. s. w., sind Folgen davon, daß er nicht den historischen Proceß gehörig gewürdigt hat, vermöge deß, ganz unbeschadet seiner absoluten Würde, das Christenthum in verschiedenen Jahrhunderten Verschiedenes von seinen Gliedern fordert, die Weltflucht zuerst, die Weltverklärung viel später. — Der richtige Gesichtspunct, daß die Häresien sich zur Kirchenlehre wie Einseitigkeiten zu einer höhern synthetischen Einheit verhalten, wird von dem Verf. geltend gemacht, bei dem Irenäus aber und Hippolytus, welche ausführlich (p. 78 – 100) von ihm behandelt werden, nicht besonders hervorgehoben, eben so wenig bei Tertullian, dem gleichfalls eine genaue Betrachtung zu Theil wird (p. 101 – 129). Ob nicht derselbe Grund, welcher den Verf. dahin brachte, den Cyprian in seiner Darstellung ganz zu übergehen, ihn auch hätte bewegen müssen, den Tertullian viel kürzer zu behandeln? Ob er ferner nicht besser gethan hätte, Irenäus und Hippolytus von den anderen Apologeten nicht zu trennen? Es ist allerdings ein Unterschied, ob man, wie Theophilus gegen Heiden, oder wie Irenäus gegen Ketzer die Heilslehre vertheidigt; aber unter die Kategorie derer, die nicht aus einem inneren Bedürfniß, weil ihnen selbst die πίστις nicht genügt, nach einer γνῶσις trachten, sondern nur durch Angriffe genöthigt eine solche Verwandlung mit der geschichtlichen Offenbarung vornehmen, daß sie, was in ihr ewige Wahrheit ist, hervorheben, unter diese gehören sie beide. — Erst in Alexandria, sagt der Verf. (p. 129), wird der Versuch einer christlichen, d. h. von der Gemeinde als solcher anerkannten, Gnosis gemacht. Clemens und Origenes werden (bis p. 184) genau dargestellt. Daß Origenes in der Kirche Mißtrauen erregt hat und für heterodox gilt, kann daraus allein, was der Verf. anführt, nicht

erklärt werden; denn was den Inhalt seiner Lehre betrifft, so weicht er lange nicht so sehr von dem ab, was später als katholisch galt, als z. B. Justin, und wieder, daß sich Arius und andere Ketzer an ihn anschlossen, scheint reichlich aufgewogen zu werden, daß er den Beryll von Bostra der Kirche wieder gewann, daß Dionysius der Große und Gregor der Thaumaturg seine Freunde und Anhänger waren, daß Athanasius ihm so viel entlehnt u. s. w. Wir können uns des Gedankens nicht erwehren, daß vor Allem dies dazu beitrug, daß Origenes der Erste war, welcher nicht nur im apologetischen Interesse, sondern weil er selbst deß bedurfte, vom Glauben zum Wissen überging. Solche, die zuerst Etwas thun, die Neurer, hat die vorsichtige Kirche immer mit mißtrauischem Blick angesehen. Es ist diese weise Vorsicht, welche den Ersten unter den Scholastikern, wie den Ersten unter den Aristotelikern als heterodox ansehen läßt, wegen ganz desselben, was später mit Canonisation belohnt oder wenigstens von den rechtgläubigen Lehrern der Kirche als Pflicht gefordert wird. Wer nur über die Inconsequenz zu schreien weiß, daß die Kirche zu einer Zeit nur die Platoniker für gute Christen, die Aristoteliker ohne Weiteres für Ketzer gehalten hat, während zur Zeit des Marsilius und Picus sich's gerade umgekehrt verhält, der hat nicht begriffen, daß die ungeheure Macht der Kirche zum Theil auch darin wurzelt, daß sie wußte die Zeiten zu unterscheiden. — Etwas überrascht hat es den Ref., und wird es manchen Leser dieses Buchs, daß Athanasius darin übergangen wird. Seine Thätigkeit soll ganz durch die Feststellung der kirchlichen Trinitätslehre absorbirt seyn und er darum Bedeutung vorzugsweise als Theolog haben (p. 185). Als wenn die philosophische Bedeutung der Kirchenväter überhaupt eine andere wäre, als daß sie die Heilsbotschaft in Heilslehre verwandeln, nicht Apostel sondern Theologen sind, wozu sie eben nur durch die Philosophie werden! Wenn der größte unter den Kirchenvätern des Morgenlandes übergangen wird, so könnte es ja einem Andern, gerade aus denselben hier angeführten Gründen, scheinen, als müsse auch der größte unter den occidentalischen Kirchenvätern,

Augustin, wegfallen. Gewiß konnte ein Tertullian viel eher vermißt werden, als Athanasius. Ja selbst vom Gregor von Nyssa (185—212) ließe sich dies behaupten. Genau genommen gibt es erst seit dem Athanasius und durch ihn einen Maaßstab für Orthodoxie und Heterodoxie. — Indem der Verf. sich wieder zum Abendlande wendet, berührt er nur kurz den Minutius Felix und Arnobius, ausführlicher den Lactantius (218—233), und geht dann zum Augustinus über (236). Der Darstellung seines Lebens und einer guten Charakteristik folgt eine ausführliche Darlegung seines Systems (p. 242—312), in welcher zuerst gezeigt wird, wie Augustin sich von den Zweifeln der Akademie durch die von keinem Zweifel zu erschütternde Selbstgewißheit rettet, wie die Beobachtung des eignen Selbstes erkennen läßt, daß wir in uns einen Maaßstab der Beurtheilung tragen, der über uns hinausreicht, wie aus dieser von Allen anerkannten Wahrheit weiter zurückgeschlossen werden muß auf den Complex aller Vernunftwahrheiten, auf den Logos und auf Gott, — und treffend bemerkt wird, daß die Deduction aus dem Selbstbewußtseyn an den Descartes, das Anlangen bei Gott, als dem Inbegriff alles Intelligiblen, an Malebranche erinnere. Die theils lobenden theils tadelnden Urtheile des Augustin über die Platoniker geben dem Verf. Veranlassung, sich über dessen Verhältniß zum Platonismus auszusprechen; Augustin's Aussprüche über Glauben und Wissen, über die Natur des Glaubens, über den Antheil, den Gott und den der Mensch daran hat, werden ziemlich genau erörtert, und dann zu dem gefundenen Gottesbegriff als dem eigentlichen Fundamente des Systems übergegangen. Das Erhabenseyn Gottes über alle Kategorien, seine mehr negative als positive Erkennbarkeit, seine Einheit, die sogar jeden Unterschied der Eigenschaften verschwinden läßt, wird gehörig in's Licht gesetzt. Bei der Trinitätslehre erkennt der Verf. an, daß Augustin den letzten Rest der Subordinationslehre getilgt habe, macht ihm aber mit v. Baur den Vorwurf, daß die Vielheit der Personen ihm zu verschwinden drohe. Die Logoslehre macht den Uebergang von der Theologie zur Kosmo-

logie. Der Unterschied zwischen dem ewigen aus Gott gezeugten Sohn Gottes und der, nicht in, sondern mit der Zeit aus Nichts geschaffenen Welt wird hervorgehoben, Augustin's Allegorisiren bei der Schöpfungsgeschichte kurz erwähnt, und angeführt, daß ein Zurückziehn der Schöpferthätigkeit die Welt in Nichts würde zerfallen lassen, da nach Augustin Erhaltung nur beständige Schöpfung sey. (Hier wäre es nicht unpassend gewesen, den Zusammenhang nachzuweisen zwischen der oben dem Augustin vorgeworfenen Neigung zum Monarchianismus und dieser, nicht minder judaisirenden Neigung, der Welt alle Selbstständigkeit abzusprechen. Ist irgend Einer, so ist Augustin ein Beweis, daß die Trinitätslehre die Fundamentallehre jeder Dogmatik ist). Die Welt als der Complex aller denkbaren Vollkommenheit, enthält jegliche creatürliche Möglichkeit als verwirklicht in sich, daher auch Wesen, die böse werden, d. h. das Nichts, aus dem jedes aus Nichts Geschaffene (mit) besteht, geltend machen können. Als ein Defect hat das Böse keine causa efficiens, sondern kann nur aus einer causa deficiens abgeleitet werden. Wie das Böse die Harmonie des Alls nicht stört, so auch die Strafe desselben nicht, indem sich darin die Gerechtigkeit Gottes manifestirt. Selbst der Teufel dient, indem er zum Gespött der Engel und Heiligen wird, zur Glorie Gottes. — Für die Augustinische Psychologie ward Gangauf benutzt, und sie wird so dargestellt, daß kein wesentlicher Punct mangelt. Die Willensfreiheit wird als der principielle Begriff bezeichnet, an dem das System sich weiter entwickelt. Der selbstverschuldete Verlust derselben, in dessen Folge Alle der Sünde verfallen sind, und die Barmherzigkeit Gottes, die unwiderstehlich, welche sie will, zur Seligkeit erwählt, sind die Hauptpuncte in Augustins Philosophie der Geschichte, wie der Verf. den letzten Theil von dessen System genannt wissen will. Die Lehre von der Prädestination, von dem Kampfe des Gottesstaates mit dem Staate des Teufels, von den verschiedenen Perioden der Geschichte, so wie die Eschatologie des Augustin wird in treffenden Umrissen gegeben, nur die Christologie unter Berufung auf Dorner, in

zwei Zeilen als ohne neue Bestimmungen und in mancher Beziehung mangelhaft abgefertigt. — Eine kurze Betrachtung über die weltgeschichtliche Bedeutung Augustin's, die seinem Werthe Gerechtigkeit widerfahren läßt, bahnt den Uebergang zu theils gleichzeitig mit ihm, theils nach ihm philosophirenden Männern. Synesius, Nemesius, Aeneas von Gaza u. A. werden kürzer, der Areopagite Dionysius und Maximus Confessor ausführlicher (327—358) behandelt. Mit Recht, wenn man bedenkt, wie noch Albert der Große gerade durch den Areopagiten angeregt wird. Für den Verf. haben sie noch besonders die Bedeutung, daß in ihnen beiden sich gerade so der Höhepunct der griechischen, wie in Augustin der römischen Patristik zeigen soll, und daß Erigena, auf welchen hinweisend er sein Werk schließt, indem er eben so sehr sie beide, wie den Augustin in seinem System berücksichtigt, eben die Resultate der ganzen Patristik verwerthet habe.

Die vorstehende Inhaltsangabe wird hoffentlich hinreichen, um das Urtheil, womit diese Anzeige begann, zu rechtfertigen. Die Ausstellungen, welche gemacht wurden, sollten es nicht schwächen, sondern ein Beweis der Achtung seyn, die der Ref. dem Verf. zollt. Nur der Schwache will geschont seyn und darf geschont werden. Alle Einwände aber, die uns nothwendig erschienen, wären vielleicht unterblieben, wenn der Verf. mehr der Begriffsbestimmungen eingedenk geblieben wäre, die er in der Vorrede und auch sonst von der patristischen Philosophie gegeben hat. Ist die ganze Aufgabe der Kirchenväter nur die, aus der ursprünglichen Heilsbotschaft Heilslehre, d. h. aus Geschichte Dogma zu machen, ein Thun, welches ohne Philosophie nicht möglich ist, und sich zu der ursprünglichen Offenbarung positiv und negativ zugleich verhält, so war das Doppelverhältniß zu Gnosticismus und Neuplatonismus gegeben, zugleich aber auch angedeutet, daß darin, daß Athanasius nur Dogmen festgestellt habe, gewiß kein Grund lag, ihn aus der Zahl der Kirchenväter, — (denn in dieser Periode heißt: der Philosophen auch: der Kirchenväter) — auszuschließen.

Erdmann.

Ueber den Aristotelischen Begriff der durch die Tragödie bewirkten Katharsis.

Mit Bezug auf:

Jacob Bernays, Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie. Breslau, 1857.

Ad. Stahr: Aristoteles und die Wirkung der Tragödie. Berlin, 1859.

Leonhard Spengel: über die κάθαρσις τῶν παθημάτων, ein Beitrag zur Poetik des Aristoteles. München, 1859.

J. Bernays, ein Brief an Leonhard Spengel über die tragische Katharsis bei Aristoteles; im Rhein. Mus. f. Ph. N. F. XIV, S. 367—377.

Die Streitfrage, die in den angeführten Schriften behandelt wird, ist nicht bloß von philologischem Interesse. Obschon die historische Seite des Problems den Hauptgegenstand der Untersuchung bildet, so hat doch Bernays zugleich der „modernen Aesthetik" den Fehdehandschuh hingeworfen; Stahr nimmt diesen auf und stellt durchaus das philologisch-historische Element in den Dienst der philosophischen Erkenntniß des Wesens der Tragödie, und auch Spengel, der sich am strensten an die philologische Seite hält, unterläßt es nicht, auch über das ästhetische Problem seine Meinung erkennbar genug kund zu geben. Aber auch schon die historische Frage, welche Ansicht Aristoteles gehegt habe, und wie dieselbe in den Gedankenzusammenhang dieses Vaters der Systematik sich einfüge, ist für den Philosophen, der die Geschichte seiner Wissenschaft als ein Fundament ihres heutigen Bestandes zu würdigen weiß, bedeutsam genug, um ein näheres Eingehen auf die angezeigten Untersuchungen zu rechtfertigen.

Aristoteles definirt im sechsten Capitel seiner leider nur unvollständig auf uns gekommenen Poetik die Tragödie bekanntlich in folgender Weise: die Tragödie ist die Nachahmung einer würdigen, in sich abgeschlossenen Handlung, die einen gewissen Umfang hat, in geschmückter Rede, deren einzelne Formen in den verschiedenen Abschnitten gesondert zur Anwendung kommen, vermittelst handelnder Personen und nicht durch Berichterstattung, durch Mitleid und Furcht die Katharsis solcher Pathemata bewirkend (ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ,

χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν). In unserer Poetik finden wir alle übrigen Puncte dieser Definition von Aristoteles selbst durch Exegese erläutert; aber für die κάθαρσις τῶν παθημάτων suchen wir eine solche vergeblich. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die vollständige Poetik eine ausführliche authentische Erklärung enthielt; an einer Stelle der Politik (VIII, 7), wo die Katharsis berührt wird, verheißt Aristoteles in der Poetik sich deutlicher über dieselbe zu äußern; aber dieser Passus ist durch die Schuld des Epitomators völlig hinweggeschnitten. So sahen sich die neueren Interpreten bei den Versuchen, den Sinn des Aristoteles zu ermitteln, auf bloße Combinationen angewiesen. Die Anhaltspuncte waren: theils die Wortbedeutung, theils der Aristotelische Gedankenzusammenhang, theils allgemeine philosophische Reflexionen, theils endlich die angeführte Stelle (nebst einigen andern verwandten Inhalts) aus der Politik, wo Aristoteles zwar nur, wie er selbst sagt, ἁπλῶς und nicht σαφέστερον, und auch nur in einer bestimmten Beziehung, nämlich auf Musik, aber doch irgendwie über κάθαρσις sich erklärt. Bernays hat außerdem einige Stellen aus Schriften von Neuplatonikern für diesen Zweck zu verwerthen gesucht.

Das Resultat, zu welchem der früheste Interpret der Poetik, Robortelli, gelangte, und welches Spengel, der im Wesentlichen zustimmt, S. 41 f. mit dessen eigenen Worten anführt, ist folgendes. Es werden durch den Vortrag und das Anschauen der Tragödie diese beiden Affecte, Mitleid und Furcht, gereinigt. Die Reinigung ist eine dreifache: 1) durch Gewöhnung an diese Affecte werden dieselben abgeschwächt und wirken darnach im Leben minder heftig; 2) durch die Größe und Würde der Ereignisse, an welche die Tragödie diese Affecte bindet, wird ihre Richtung eine bessere, als sie im gemeinen Leben zu seyn pflegt; 3) durch die Schwere des Leids, welches die Heroen der Tragödie trifft, wird für das eigene Leid ein Maaßstab geboten, an welchem gemessen dasselbe als gering und erträglich

erscheint, und die Affecte, die es erregt, gemindert werden. Diese dritte Weise der κάθαρσις bezeichnet der Interpret als die hauptsächlichste, und gewiß ist dieselbe psychologisch von mächtiger Wirkung; aber es knüpft sich daran das ethische Bedenken, daß sie leicht die Schlaffheit im Handeln begünstigt und mit dem Neid auf wesentlich gleichem Fundamente ruht; die zweite trägt am meisten einen ethischen Charakter an sich; die erste ist eine therapeutische Weise, welche eine gewisse Verwandtschaft mit derjenigen hat, die wir mit einigen näheren Bestimmungen in der Interpretation von Bernays wiederfinden werden.

An der Spitze der Interpreten aus der neueren Zeit steht Lessing (Dramat. St. 77). Seine Deutung der Aristotelischen Worte und Verwahrung gegen französische und deutsche Mißverständnisse ist insoweit, als bei Aristoteles selbst noch die Anleitung zum richtigen Verständniß gefunden wird, unbestreitbar richtig, und hat das Verdienst, auf moderne Dichtung und Kunstverständniß fördernd mit eingewirkt zu haben. Ob das Gleiche auch von der Lessing'schen Deutung der sechs letzten Worte der Aristotelischen Definition gelte, ist Streitfrage. Lessing versteht unter τῶν τοιούτων παθημάτων außer dem Mitleid alle übrigen „philanthropischen Empfindungen", und außer der Furcht als der Unlust über ein uns bevorstehendes Uebel Betrübniß und Gram als die Unlust über ein gegenwärtiges und über ein vergangenes Uebel; unter der Katharsis die Reinigung, welche in der „Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten" und demgemäß in der Aufhebung der beiden Extreme des Zuviel und des Zuwenig bestehen soll. (Der Ausdruck: „Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten", ist jedenfalls unglücklich. Denn die tugendhaften „Fertigkeiten", ἕξεις, beruhen auf Actionen, in welche die Passivität, die den πάθηματα wesentlich ist, nicht verwandelt werden kann. Wie es im Uebrigen mit der Lessing'schen Deutung stehe, muß sich im Verfolg ergeben).

Mit einer moralischen Tendenz der Tragödie, wie sie in dieser Lessing'schen Deutung ausgesprochen ist, konnte sich Göthe

nicht befreunden. „Die Vollendung des Kunstwerkes in sich selbst“, sagt er, „ist die ewige unerläßliche Forderung. Aristoteles, der das Vollkommenste vor sich hatte, soll an den Effect gedacht haben. Welch' ein Jammer!“ Er selbst übersetzt: „Die Tragödie ist die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung, die eine gewisse Ausdehnung hat und in anmuthiger Sprache vorgetragen wird, und zwar in abgesonderten Gestalten, deren jede ihre eigene Rolle spielt, und nicht erzählungsweise von einem Einzelnen; nach einem Verlauf aber von Mitleid und Furcht mit Ausgleichung solcher Leidenschaften ihr Geschäft abschließt.“ Die Katharsis sey die aussöhnende Abrundung des Stückes. An die Wirkung auf die Zuschauer und vollends an die entfernte moralische Wirkung sey nicht zu denken. Ja, diese Wirkung könne die Tragödie gar nicht haben. „Die Musik so wenig, als irgend eine Kunst, vermag auf Moralität zu wirken. Tragödien und tragische Romane beschwichtigen den Geist keineswegs, sondern versetzen das Gemüth nur in Unruhe.“

Gegen Göthe's Deutung machte sich bald Widerspruch von philologischer Seite geltend, wie nicht anders zu erwarten war; denn die griechischen Worte können den Sinn, den Göthe hineinlegt, gar nicht haben. Abgesehen von dem schlimmen Uebersetzungsfehler, der in den „abgesonderten Gestalten“ mit ihrer „eigenen Rolle“ liegt, (wo Aristoteles die Formen des Dialogs und des Chorgesangs meint, Göthe aber die handelnden „Gestalten“ oder Personen), kann *δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα* nicht heißen: nach einem Verlauf — abschließend mit, sondern nur: durch den Verlauf bis zum Schluß hin bewirkend, so daß die Wirkung, allmählich anwachsend, schließlich ganz vorhanden ist; durch die Erregung von Mitleid und Furcht selbst, nicht durch ausgleichende Mittel jenseits ihrer, muß Aristoteles die kathartische Wirkung erzielt glauben. Ferner ist das Mitleid in den Zuschauern, da der Held selbst leidet, und durch sein Leiden unser Mitleid erweckt; und so ist auch die Furcht als die unsrige für ihn (und wohl auch für uns selbst, da Aehnliches

uns treffen könnte) zu denken; also fällt nothwendig auch die κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων in den theilnehmenden Zuschauer, und die Reflexion auf die „Wirkung" der Tragödie ist demnach aus den Worten des Aristoteles gar nicht zu entfernen. Jedoch Göthe setzte sich über den Widerspruch der Philologen mit dichterischer Freiheit hinaus. „Trügen wir", sagt er, „unsere Ueberzeugung auch nur in den Aristoteles hinein, so hätten wir schon Recht, denn sie wäre ja auch ohne ihn vollkommen richtig und probat." — „Ich muß bei meiner Ueberzeugung bleiben, weil ich die Folgen, die mir daraus geworden, nicht entbehren kann." — Nun hat freilich diese „Munterkeit" im Unterlegen, wo zum Auslegen die grammatischen Mittel fehlen, ihre sehr erfreuliche und förderliche Seite. Es ist die nächste Weise, wie die Bildung späterer Zeiten über den Inhalt der hochgehaltenen Urkunden älterer Bildung, worin sie selbst gewurzelt ist, hinauszustreben pflegt. Es ist die leichteste Art, wie die Tochter ihre neue Bildung mit der Pietät vor der Mutter vereinen kann. Es ist wahr, was Erdmann irgendwo sagt, daß kein schlimmeres Geschick die Reformation hätte treffen können, als wenn den Reformatoren das Wörterbuch von Gesenius und die Grammatik von Winer und die kritisch-exegetischen Handbücher von de Wette zu Gebote gestanden hätten. Was wäre ohne allegorische Deutungen aus der Religionsgeschichte geworden? Und vielleicht ist es in diesem Sinne auch nicht so gar sehr zu bedauern, daß Hegel Zeller's „Philosophie der Griechen" nicht erlebt hat. Aber es ist auch das Andre nicht zu vergessen, daß diese nächste Form der Vereinigung von Freiheit und Pietät keineswegs an sich selbst die beste ist, und daß eine Zeit kommt, wo sie für uns unmöglich wird und das Festhaltenwollen an ihr in das schlimme Dilemma der Ignoranz oder Heuchelei führen muß. Wenn durch philologische Forschung klar erkannt ist, daß das Ueberlieferte den gewünschten Sinn nicht hat und nicht haben kann, und es doch unmöglich ist, die eigene Ueberzeugung zu opfern; so bleibt eben nur übrig, nicht „hineinzulegen", sondern „hinauszugehen", und die Pietät an den Gedanken der

nothwendigen Stufenfolge zu knüpfen. Mitunter aber ist es auch sehr heilsam, zuvörderst die eigene Ansicht zu revidiren, ob sie nicht doch der Ergänzung und Vertiefung durch werthvolle Elemente des Alten bedürfe, denen ihr Recht noch nicht geworden sey. Auch stellt sich nicht ganz selten bei näherer Betrachtung der Sache heraus, daß die Differenz zwischen dem Alten und Neuen so groß nicht ist, wie es zunächst den Anschein hatte; daß freilich die zuerst versuchte Deutung in ihrer vorliegenden Gestalt unhaltbar ist, aber es nur einer gewissen Modification derselben bedarf, um eine Deutung zu gewinnen, die den historischen Sinn und die eigene philosophische Ueberzeugung in wesentlichem Einklang erscheinen läßt.

Als einen Versuch, in der zuletzt bezeichneten Weise zwischen Aristoteles und Göthe zu vermitteln, dürfen wir die Schrift von B e r n a y s ansehen. Es soll hiermit nicht behauptet werden, daß sie von diesem Zweck als (bewußter) Absicht ausgegangen sey, sondern nur, daß sie, wenn ihre Deutung der Aristotelischen Katharsis sich bewährt, diesen Erfolg haben würde, und daß der Verfasser diesen auch ausdrücklich nachweist, um sich desselben zu erfreuen.

In der Uebersetzung, die sich an den allgemeinen Begriff von καθαίρω hält: „tragische R e i n i g u n g der Leidenschaften", findet Bernays nur eine nebelhafte Phrase des landesüblichen Kunstrichterjargons, nur einen aus der zahlreichen Classe ästhetischer Prachtausdrücke, die jedem Gebildeten geläufig und keinem Denkenden deutlich seyen. (Und doch hat man es weder von philologischer, noch von philosophischer Seite an dem Streben nach Verdeutlichung fehlen lassen. Robortelli sucht im Sinne des Aristoteles die Weisen der Reinigung aufzuzeigen. Hegel bestimmt den Zweck der Tragödie in einer solchen Art, daß darin wohl eine Verdeutlichung des allgemeinen Begriffs der tragischen Reinigung der Leidenschaften gefunden werden kann: „die Befreiung des Geistes ist das Letzte, insofern am Ende die Nothwendigkeit dessen, was den Individuen geschieht, als absolute Vernünftigkeit erscheinen kann, und das Gemüth wahrhaft sitt-

lich beruhigt ist; erschüttert durch das Loos des Helden, versöhnt in der Sache." Aber auf Robortelli's Deutungsversuch und auf Hegel's Begriffsbestimmung geht Bernays nicht näher ein). Die Lessing'sche Deutung bekämpft Bernays mit verschiedenen Mitteln: das Hineinziehen anderer „Leidenschaften" außer Mitleid und Furcht theils philologisch durch richtigere Erklärung des Wortes τοιούτων und durch Erörterungen der Bedeutung von πάθη und παθήματα, theils rein logisch durch Hinweis auf die Richtigkeit einer Etcetera-Definition; die Erklärung der „Reinigung" aber für eine „Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten" zunächst nur in Betracht der philosophischen Wahrheit durch den Versuch, einen ästhetischen Widerwillen gegen das „moralische Correctionshaus" zu erregen, worin hiernach die Tragödie verwandelt werde, dann aber philologisch, ebenso wie andere Erklärungsversuche, durch seine eigene Untersuchung über die Bedeutung, die κάθαρσις als Terminus, und zwar als neu ausgeprägter Terminus, bei Aristoteles habe. An Göthe's Erklärung preist er die Verbannung der moralischen Teleologie, deutet hin auf ihre philologischen Fehler, und versucht, ihrer ästhetischen Tendenz mittelst streng historischer Forschung durch eine neue Deutung gerecht zu werden, welcher die „empfindlichen Uebelstände" nicht anhaften sollen, die „den Dichter von der Lessing'schen Ansicht abschrecken mußten."

In seiner eigenen Untersuchung geht Bernay's aus von der Aristotelischen Stelle Polit. VIII, 1341 B, 32, 399, wo der Philosoph sich über die Bedeutung der Musik in einem wohlgeordneten Staatsleben erklärt. Die Lieder werden dort eingetheilt in ethische, praktische und enthusiastische. Dann werden die Zwecke der Musik aufgezählt. Sie sey anzuwenden: καὶ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως..., τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν. In Parenthese fügt Aristoteles nach καθάρσεως bei, was Katharsis heiße, werde er jetzt nur einfach (ἁπλῶς) sagen, in der Abhandlung über die Poetik aber deutlicher (σαφέστερον). Die „einfache" oder allgemein gehaltene Erklärung über die Katharsis

wird nun in folgender Weise gegeben: Wir sehen an den heiligen Liedern, daß, wenn Verzückte Lieder, die das Gemüth berauschen, auf sich wirken lassen, sie sich beruhigen, ὥςπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. Dasselbe muß nun auch bei den Mitleidigen und Furchtsamen und überhaupt bei Allen stattfinden, die zu einem bestimmten Affect disponirt sind; bei allen übrigen Menschen aber insoweit, als etwas von diesen Affecten auf eines Jeden Theil kommt. Denn der Affect, der in einigen Gemüthern heftig auftritt, ist in allen vorhanden. Für Alle muß es irgend eine Katharsis geben und sie unter Lustgefühl erleichtert werden können (πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς). In gleicher Weise, wie die heiligen enthusiastischen Lieder, bereiten die kathartischen Lieder überhaupt den Menschen eine unschädliche Freude (χαρὰν ἀβλαβῆ). Für den ungebildeten Zuhörer sind auch Harmonien mit Absprüngen und Lieder von einer stürmischen und gefärbten Gattung zuzulassen.

(Wir haben herausgehoben, was Aristoteles von den zum Anhören bestimmten Harmonien und Liedern sagt. Zur eigenen Ausübung um der sittlichen Bildung willen sollen nach ihm nur die ethischen Lieder verwendet werden; zum Anhören aber auch die beiden anderen Gattungen: πρὸς μὲν τὴν παιδείαν ταῖς ἠθικωτάταις, πρὸς δὲ ἀκρόασιν.. καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς. Die Uebersetzung, welche Bernays gibt, hat das auch nicht; aber grammatisch kann das erste καὶ so verstanden werden, und der Zusammenhang scheint diese Auffassung zu fordern, denn unmöglich kann Aristoteles gemeint haben, ethische Lieder seyen nicht auch zum Anhören bestimmt. Ob er die kathartische Kraft allen Gattungen beilege oder nur einzelnen, ist nicht ausdrücklich ausgesprochen. Nach dem Zusammenhang des Ganzen aber scheint angenommen werden zu müssen: irgend welche kathartische Kraft allen, und so auch die Kraft einer angenehmen Ausfüllung der Muße allen, obschon die einen eine edlere διαγωγή den Gebildeten, die andern nur eine unedlere ἀνάπαυσις den Ungebildeten gewähren; aber mit diesen Zwecken

ist bei den „ethischen" Liedern der ethische Zweck, und zwar als der vorwiegende, vereint, und bei den „praktischen", zur That anregenden, der praktische Zweck; die enthusiastischen Lieder dagegen sind auf den Zweck der Katharsis nebst der Vergnügung beschränkt und besitzen unter allen im vollsten Maaße die kathartische Kraft. Daß der ethische Charakter irgend eines Kunstwerkes die „kathartische" Wirkung eben desselben, wie auch immer diese näher aufzufassen seyn möge, nach der Ansicht des Aristoteles nicht nothwendig ausschließe, dafür liefert schon die „kathartisch" wirkende μίμησις πράξεως σπουδαίας den vollgültigen Beweis, und kaum ist ein Grund denkbar, weßhalb er ethischen Liedern nicht die gleiche Kraft zuschreiben sollte. Doch mag dies dahingestellt bleiben; der Fortgang der Untersuchung ist nicht davon abhängig).

In dieser Stelle findet Bernays negativ den Ausschluß des moralischen Elementes von der Katharsis, oder wenigstens „die gebieterische Aufforderung, von der theatralischen Katharsis alles fern zu halten, wodurch das etwa darin liegende moralische Element ein Uebergewicht über das hedonische gewinnen würde"; positiv aber den Beweis für seine Deutung der Katharsis als einer durch Sollicitation bewirkten erleichternden Entladung und gleichsam homöopathischen Kur der Affecte.

In der ersten, negativen Beziehung beruft er sich namentlich auf den Schluß der angeführten Stelle, wo den „verschrobenen Gemüthern" der Ungebildeten zur Erholung das Anhören einer entsprechenden, verschnörkelten Musik zugestanden wird, so daß offenbar nicht sittliche Besserung als Zweck erscheine, sondern das Vergnügen. (Man sieht freilich nicht recht, wie hierin ein Beweis für den wesentlich hedonischen Charakter der musikalischen Katharsis liegen soll. Aristoteles berührt hier den dritten Zweck der Musik, der neben der Katharsis ebensowohl, wie neben der ethischen Bildung steht. Ist eine gewisse Musik, die ihrer Natur nach nur diesem dritten Zweck, der ἀνάπαυσις, dienen kann, wesentlich hedonisch, warum sollte das Gleiche auch hinsichtlich des zweiten Zweckes gelten müssen? Wohl ist die κά-

ϑαρσις nach Aristoteles nothwendig mit Lust verknüpft; aber daraus folgt weder, daß alle Lust beim Genusse der Musik oder anderer Kunst sich ausschließlich an die κάϑαρσις knüpfe, noch auch, daß aus dem Begriffe der κάϑαρσις alle Elemente fern gehalten werden müssen, die nicht eine unmittelbare hedonische Beziehung haben. Aber auch wenn zugegeben wird, daß die Lust, welche verkünstelte Musik Ungebildeten bereitet, aus der entsprechenden Katharsis fließe, ja wenn überhaupt, was allerdings Aristoteles zu lehren scheint, solche Musik irgend welche κάϑαρσις gewährt, so folgt auch dann zunächst nur, daß die moralische Wirkung nicht im Inhalt des allgemeinen Begriffs der Katharsis liege, also nicht nothwendig jede Katharsis moralisch sey; aber es folgt noch nicht sofort, daß es nicht eine Art der Katharsis geben könne, die wesentlich moralischer Natur sey. Nur so weit führt für sich allein auch die allerdings sehr wichtige Stelle Polit. 1341 A, 21, welche, nachdem sie schon früher von H. Weil in gleichem Sinne benutzt worden war, Bernays in seiner Antwort an Spengel als einen „jede Widerrede abschneidenden Beweis" dafür anführt, daß dem Aristoteles das moralisch Bildende, ἠϑικόν, etwas von der κάϑαρσις scharf Geschiedenes sey. „Die Flöte ist nicht moralisch bildend, sondern orgiastisch, so daß man sie bei solchen Gelegenheiten anwenden muß, wo die Wirkung des Anhörens vielmehr in der κάϑαρσις, als in der μάϑησις liegt." Nicht die Vereinbarkeit, sondern nur die nothwendige und beständige Vereinigung der κάϑαρσις mit ethischer μάϑησις ist hierdurch ausgeschlossen. In den allgemeinen Begriff der κάϑαρσις kann das ethische Element nicht eintreten; ob in den Specialbegriff einer gewissen Katharsis, z. B. der tragischen, bleibt vorläufig noch unentschieden).

Um nun aber auch positiv festzustellen, was Aristoteles unter der κάϑαρσις verstehe, hält sich Bernays zunächst an die angeführte Metapher; ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καϑάρσεως, wodurch Aristoteles die Wirkung der enthusiastischen Musik auf die Verzückten bezeichnet. Die allgemeine Bedeutung von κάϑαρσις, Reinigung, sey hier nach dem viel concreteren Be-

griff ἰατρεία unstatthaft und passe auch nicht wohl zu dem ὥςπερ; concret gefaßt aber bedeute κάθαρσις in griechischer Sprache nur zweierlei: entweder eine Lustration, oder eine „durch ärztliche erleichternde Mittel bewirkte Hebung oder Linderung der Krankheit." Die Bedeutung Lustration passe aber wiederum nicht, weil sie die Veranschaulichung und Erklärung, die der Zusammenhang verheiße, nicht biete, und es dazu auch nicht die Weise des Aristoteles sey, einen philosophischen Terminus aus den populären Cultusgebräuchen zu entlehnen; also bleibe nur die medicinische Bedeutung übrig. Zu dieser aber schicke sich auch Alles auf's Beste. Kathartische Mittel sind solche, welche den Krankheitsstoff ausstoßen. „Katharsis" als ästhetischer Terminus ist „eine vom Körperlichen auf Gemüthliches übertragene Bezeichnung für solche Behandlung eines Beklommenen, welche das ihn beklemmende Element nicht zu verwandeln oder zurückzudrängen sucht, sondern es aufregen, hervortreiben, und dadurch Erleichterung des Beklommenen bewirken will." (Wenn Bernays diesen Gesichtspunct für die Auffassung der Katharsis einen pathologischen nennt und ihn so gleich sehr von dem moralischen, wie von dem rein hedonischen unterscheidet, so hat er selbst schon diese Aeußerung durch die spätere rectificirt, sein Weg führe am Tempel des Aesculap vorüber, ehe er in den Hain der Musen münde; es ist, wie auch Spengel mit Recht bemerkt, vielmehr eine therapeutische Deutung, und das pathologische Element ist bloße Voraussetzung und Bedingung der Heilung. Gemüthliche Heilung aber steht der moralischen nicht allzu fern; die μετριοπάθεια gehört zur Tugend. So könnte der Bernays'sche Weg leicht zur moralischen Palästra zurückführen, der doch auch das „Correctionshaus" dicht zur Seite gebaut ist; ob wir wirklich, durch die Kunst des Asklepios geheilt, bis zum Haine der Musen vordringen, oder unterwegs auf Irrgängen uns verlieren, wird sich noch erst zeigen müssen).

Den ganzen Passus: δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν, übersetzt Bernays:

„die Tragödie bewirkt durch (Erregung von) Mitleid und Furcht die erleichternde Entladung solcher (mitleidigen und furchtsamen) Gemüthsaffectionen.“ Unter „Affection“ will Bernays den Gemüthszustand verstehen als das Habituelle und Chronische im Unterschied von dem unerwartet ausbrechenden und vorübergehenden Affect; er sucht nachzuweisen, daß eben dies der Unterschied zwischen πάθημα und πάθος sey. (Die Stellen, die er anführt, beweisen zwar, was ohnedies feststeht, daß πάθος den Affect bezeichnet, aber keineswegs, daß πάθημα mit παθητικὴ ποιότης gleichbedeutend gebraucht werde. An vielen der angeführten Stellen bezeichnet παθήματα häufig wiederkehrende Affecte, aber darum doch keineswegs eine „eingewurzelte Affection“, eine innere Eigenschaft, einen Hang, eine dauernde Eigenthümlichkeit, eine Disposition, die der ἕξις als der erworbenen Fertigkeit zu gewissen Handlungsweisen analog wäre. Wie können z. B. die von Bernays mitangeführten παθήματα des Mondes, Metaph. I, 2 für die Bedeutung παθητικὴ ποιότης einen Beweis liefern sollen? Der Ausdruck ferner: δυνάμεις τῶν παθημάτων, Eth. Eud. II, 2 spricht gerade dafür, daß die παθήματα, zu welchen δυνάμεις vorhanden sind, selbst nicht als affectionale Eigenschaften, sondern als affectionale Aeußerungen aufzufassen seyen, und gegenüber dem Einklang aller anderen Stellen kann auch Hist. animal. p. 608 A, 13 nicht einen Gegenbeweis liefern, wo von den Thieren gesagt wird: φαίνονται γὰρ ἔχοντά τινα δύναμιν περὶ ἕκαστον τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων φυσικὴν περί τε φρόνησιν καὶ εὐήθειαν καὶ ἀνδρίαν καὶ δειλίαν, περί τε πρᾳότητα καὶ χαλεπότητα καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας ἕξεις, denn es ist nicht nothwendig, φρόνησιν κτλ. als Opposition zu ἕκαστον τῶν παθημάτων zu fassen, sondern es kann von der Fähigkeit zu den verschiedenen Einzelaffecten in Bezug auf die Sphären der verschiedenen ἕξεις die Rede seyn. Andernfalls müßte man die auffallende Ungleichmäßigkeit annehmen, daß mit den ἕξεις das einemal die δυνάμεις τῶν παθημάτων, das andremal die παθήματα selbst parallelisirt würden, und im letzteren Fall doch wieder von einer δυ-

νόμις φυσική zu diesen παθήματα die Rede wäre, also von einer Anlage zu Anlagen. Wie man aber auch über die Deutung von παθήματα auf „eingewurzelte Affectionen" an gewissen Stellen denken mag, jedenfalls gibt es sehr viele Stellen, wo παθήματα einzelne Passionen bezeichnet, so daß mindestens die Nothwendigkeit, vielleicht aber sogar die Möglichkeit der Bernays'schen Interpretation von παθημάτων in der Definition der Tragödie nicht erwiesen ist. Uebrigens wird dennoch richtig bleiben, was Bernays über den Sinn von τῶν τοιούτων zu erweisen sucht, daß diese Worte nicht über Furcht und Mitleid hinaus in's Unbestimmte zu noch anderen Affecten führen. Durch die bestimmte Furcht und das bestimmte Mitleid, welches an die dargestellten Ereignisse sich knüpft, bewirkt die Tragödie die Katharsis der Affecte dieser Art, d. h. der furchtsamen und mitleidigen Affecte, die noch unausgebildet in den Zuschauern schlummerten und zur Aeußerung drängten. Von diesem Drange des jedesmal gleichsam innerlich angesammelten affectionalen Stoffes (nicht von den Dispositionen selbst, die nothwendig das ganze Leben hindurch beharren) befreit die Aeußerung. Da in unserer Sprache „Affection" die Passion des momentanen Afficirtwerdens bezeichnet, so mag in diesem Sinne die Uebersetzung: „Affectionen" gelten).

Wir schließen hiermit unsere kritische Relation über die Untersuchung von Bernays und folgen ihm nicht weiter auf seinem Wege zu den Neuplatonikern Jamblichus und Proklus, in deren goldscheinigem Sande er einige echte Goldkörner aus den verlorenen Theilen der Poetik des Aristoteles gefunden zu haben glaubt. Wir beschränken uns so, theils um der Kürze willen, theils weil die Zugabe, so dankenswerth sie ist, doch die Sicherheit des Beweises kaum erhöht; es ist bisher zwischen Bernays und seinen Gegnern (und bei dieser Frage kommt namentlich Spengel in Betracht) keine Uebereinstimmung erzielt worden, wie weit die Neuplatonischen Stellen Aristotelische Elemente enthalten und wie weit nicht. Auch auf die von Bernays hinzugefügte psychologisch-ästhetische Durcharbeitung des

Resultates, zu dem er kritisch gelangt ist, auf seine nähere Bestimmung des Zieles der Tragödie als eines lustvollen ekstatischen Aufwallens, das auf Augenblicke über die drückende Wucht der einstürmenden Gefühle hinausführe, ohne jedoch ethisch zu bessern (was durch Philosophie und Religion allein möglich sey), gehen wir hier nicht näher ein, da noch die Gültigkeit des Resultates selbst in Frage steht. Aber wir erstatten ihm schon hier den gebührenden Dank, daß er die interessante und bedeutsame Frage auf eine Weise wieder angeregt hat, die das gründliche Streben nach strengster Beweisführung mit reicher stylistischer Würze vereinigt. Inwiefern das Resultat befriedige, inwiefern es einer Ergänzung und Umbildung bedürfe, muß von hier an mit durchgängiger Beziehung auf die Gegenschriften von Stahr und Spengel untersucht werden.

Die Schrift von Adolf Stahr ist mehr ein ästhetischer, als ein philologischer Widerlegungsversuch. Obschon sie die Tendenz hat, beiden Gesichtspuncten gleich gerecht zu werden, so ist doch der Erfolg ein sehr verschiedener. In philologischer Hinsicht bietet sie einiges Gute neben vielem Verfehlten; in ästhetischer Beziehung aber wird Jeder sie mit Genuß und Belehrung lesen. Bernays hat sie keiner Antwort gewürdigt, sondern nur in einer Note zu seinem Brief an Spengel ablehnend erwähnt, weil sie den Standpunct der Frage verrücke und, da es sich nur um den Sinn der Aristotelischen Definition handle, ihre sachliche Richtigkeit in's Spiel ziehe und sich in Exclamationen über den vermeintlichen „Materialismus" der Bernays'schen Ansicht ergehe. Ich kann diese Art der Abweisung wohl psychologisch erklärlich, aber doch nicht sachlich gerechtfertigt finden. Es ist wahr, daß Bernays bei allem liebevollen Eingehen auf den Standpunct des Aristoteles (wie er diesen auffaßt) uns doch nicht ausdrücklich sagt, ob nun auch seine eigene Ansicht von der Tragödie ganz in jener aufgehe, am wenigsten aber über die Richtigkeit seiner Ansicht mit uns verhandeln will; aber das Negative wenigstens, die Abweisung der moralischen Tendenz der Tragödie, stellt er allerdings auch im eigenen Namen hin, preist

Göthe, den „vom Alter verklärten", wegen der Verbannung der moralischen Teleologie aus seiner Kunstansicht, bekennt sich selbst zu dem Zeugniß, daß eine moralische Wirkung der Tragödie, unmittelbar wenigstens, nicht zu verspüren sey, und verhehlt nicht seine Sympathie mit dem „aufrichtigen" Bekenntniß: „keine Kunst vermag auf Moralität zu wirken; Philosophie und Religion vermögen dies allein." Somit war auch Stahr wohl berechtigt, in seiner Gegenschrift mit dem philologischen Gesichtspunct den philosophischen zu verbinden und die sachliche Richtigkeit derjenigen Gedanken über die Tragödie, zu welchen Bernays sich selbst bekennt, der Prüfung zu unterziehen. Daß es sich in der Bernays'schen Schrift nur um das historische Problem, die Ansicht des Aristoteles zu ermitteln, und in keinem Betracht um ihre ästhetische Wahrheit handle, läßt sich nicht behaupten, obschon es richtig ist, daß dort formell alle philosophischen Betrachtungen in den Dienst der Lösung des philologisch-historischen Problems gestellt sind. Nur wenn Stahr beide Betrachtungsweisen unklar vermischt und etwa in der sachlichen Unwahrheit einen an sich schon ausreichenden Beweis für die historische Unrichtigkeit gesehen hätte, möchte jene Abweisung gerechtfertigt seyn. Aber dem ist nicht so. Es mag seyn, daß ein noch strengeres Auseinanderhalten beider Seiten der Untersuchung der Schrift von Stahr förderlich gewesen wäre; aber einer trüben Vermischung kann man sie mit Recht nicht beschuldigen. Nachdem Stahr sich über die Verwerflichkeit der pathologisch-ästhetischen Ansicht erklärt hat, in Abschnitten, die freilich zumeist jene strengere Scheidung wünschen lassen, erklärt er bestimmt genug: „würdiger und erhebender oder nicht, es kommt darauf an, daß unsere Erklärung nicht bloß sprachlich richtig und mit der modernen Aesthetik im Einklang, sondern daß sie auch, und zwar vor Allem, Aristotelisch sey." Für dies Letztere sucht er dann den philologischen Beweis zu führen. Ob freilich mit Glück, ist eine andere Frage.

Es ist Stahr zunächst eine unentschuldbare Ungenauigkeit in dem Referat über die Bernays'sche Ansicht vorzuwerfen.

An einer Stelle (S. 27), wo nur die letztere wiedergegeben werden soll, sagt Stahr: „die Katharsis bezieht sich (nach Bernays) nicht auf die Zuhörer im Allgemeinen, sondern nur auf solche Zuhörer, bei denen die Affecte Furcht und Mitleid als vorherrschende Gemüthsaffectionen vorhanden sind.“ Abgesehen von dem innern Widerspruch, Affecte als Affectionen im Bernays'schen Sinn vorhanden seyn zu lassen, übersieht Stahr, daß Bernays den Aristotelischen Satz anführt: „der Affect, welcher in einigen Gemüthern heftig auftritt, ist in allen vorhanden“ (S. 139) und ihn für seine Erklärung verwerthet, daß er den Aristoteles in Mitleid und Furcht zumeist die „weitgeöffneten Thore“ erblicken läßt, durch welche die Außenwelt auf jeden Menschen, da er nicht die göttliche αὐτάρκεια besitzen kann, nothwendig eindringt (S. 180 f.), so daß auch die Tragödie auf Alle ausnahmslos wirken muß. Stahr ist zu jener Beschränkung durch die Bernays'schen Worte S. 149 verleitet worden, der παθητικός, nicht die παθήματα, seyen das — begriffliche — Object der κάθαρσις. Aber hier handelte es sich für Bernays nur um den Gegensatz zwischen Person und Eigenschaft, nicht um den andern zwischen einzelnen Personen, die vorzugsweise den Affecten unterworfen seyen, und Allen. Das liegt deutlich genug im Zusammenhang, um die Schuld des Mißverständnisses auf Stahr, nicht auf Bernays, fallen zu lassen.

Stahr gibt Bernays in einer Beziehung vollkommen Recht, nämlich in der Deutung der musikalischen Katharsis, wenigstens sofern es sich dabei nicht um die Musik überhaupt, sondern um rauschende Concertmusik handle. Er gibt ihm vollkommen Recht in Allem, was er über die homöopathische Heilung der Verzückten sagt, und findet den Nachweis „ganz vortrefflich“, wie Aristoteles dahin geführt worden sey, das Phänomen der ekstatischen Katharsis erweiternd zu generalisiren und von der objectlosen Ekstase auf das von bestimmten Objecten angeschürte (und auch selbst qualitativ bestimmte) Pathos zu übertragen. Aber Stahr sträubt sich mit allen Kräften gegen die Uebertragung dieses Begriffs der Katharsis auf die Tragö-

die. Da soll die Katharsis eine ganz andere seyn, nämlich: die reinigende Erleichterung von solchen „Erleidnissen" (leidvollen Empfindungen), wie sie durch die dargestellten Ereignisse erregt worden sind, ein Lustgefühl, ein Gefühl der Befriedigung, als Resultat entspringend aus den erregten Empfindungen von Furcht und Mitleid, a) durch die Einsicht in die causale Nothwendigkeit der Ereignisse, b) durch die Erkenntniß der Schuld des Helden, c) durch die aus beiden zusammen entspringende Ueberzeugung von der obwaltenden ewigen Gerechtigkeit.

Die Argumente, mit welchen Stahr die Bernays'sche Ansicht zu stürzen sucht, sind folgende zwei: 1) Aristoteles sage in der Politik mit unzweideutigen Worten, daß er den Ausdruck *κάθαρσις* hier nur „in seiner einfachsten und schlichtesten Bedeutung" (*νῦν μὲν ἁπλῶς*) nehme; daß er aber in den Vorträgen über die Dichtkunst wieder darauf zurückkommen und sich deutlicher darüber aussprechen werde, so daß also seine Auffassung der Katharsis als eines ästhetischen Begriffs aus diesem Abschnitt der Politik nicht zu entnehmen sey, wo eben ausschließlich von der Musik, und insbesondere von der rauschenden Concertmusik, gehandelt werde. Dieses Argument wiederholt Stahr mehreremal (vgl. S. 14 f.; S. 21; S. 30 f., wo dasselbe in zwei Argumente zerlegt wird, die doch zusammen nur eins ausmachen; auch S. 53 ꝛc.). 2) Das Wort *παθήματα* sey in der Aristotelischen Definition nicht in der Bedeutung: *παθητικαὶ ποιότητες*, sondern in der andern: leidvolle Eindrücke, Erleidnisse, zu verstehen.

Diese beiden Argumente sind von sehr ungleichem Werthe. Was das erste betrifft, so gehen die Worte: *τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον*, offenbar nicht auf verschiedene Bedeutungen von *κάθαρσις*, sondern auf verschiedene Grade der Deutlichkeit in der Erklärung über die Bedeutung von *κάθαρσις*. Aristoteles sagt nicht: wir wollen jetzt angeben, welche Bedeutung die einfache, schlichte, elementare sey, später aber, welche die höhere; sondern er sagt: wir wollen

jetzt einfach (ohne detaillirte Ausführung und Erklärung) angeben, welche Bedeutung *κάθαρσις* habe, später aber deutlicher. Da Stahr zugesteht, daß *κάθαρσις* von Aristoteles in der Polit. als Terminus gebraucht werde (nicht als eine lose Metapher, die sich jetzt so, dann anders wenden ließe), und da eine deutlichere Erklärung desselben Terminus in der Pol. für die Poët. verheißen ist: so folgt unabweisbar, daß der nämliche Begriff der Katharsis in beiden Schriften zur Anwendung gebracht werde, in der Polit. auf die Musik, in der Poët. auf die Poesie. Es geht nicht an, daß die Bedeutung des Wortes in der Poët. eine ganz andere sey. Den allgemeinen Begriff, den der Terminus bezeichnet, entnimmt Bernays aus der Polit., wo er auf Musik angewandt ist, um denselben dann auf die Tragödie zu übertragen. Stahr hat nicht nachgewiesen, daß diese Argumentation eine unrichtige sey. Alles, was der Terminus als solcher bezeichnet, muß für die Poesie ebensowohl gelten, wie für die Musik. Möglich bliebe nur, daß bei der tragischen Katharsis noch eine specifische Bestimmung hinzuträte, die aber jedenfalls mit dem Inhalt des allgemeinen Begriffs widerspruchslos vereinbar seyn müßte. Das bleibt näher zu untersuchen.

Nicht ganz so unglücklich, wie in dem ersten Gegenargument, ist Stahr in dem zweiten. Er gibt Bernays die Bedeutung: „habituelle Affection" für *πάθημα* zu, meint aber, daß es neben dieser und neben dem Sinn, worin es für *πάθος* stehe, noch außerdem drittens „ein einzelnes Erleidniß, einen erhaltenen Eindruck leidvoller Art" bezeichne, gleich wie *μάθημα* „eine Erkenntniß, einen Eindruck auf unsern Verstand." Er beruft sich hierfür mit Recht auf Herod. I, 207: *τὰ δέ μοι παθήματα, τὰ ἐόντα ἀχάριτα, μαθήματα γέγονε*, dann auch auf andere Stellen, die freilich nicht alle die gleiche Beweiskraft haben. (Diese „dritte" Bedeutung steht der von *πάθη* sehr nahe, da beide auf die einzelnen Bewegungen des Gemüths gehen, nicht auf habituelle Dispositionen; den Unterschied möchten wir darein setzen, daß *πάθος* den Vorgang mehr nach der Seite der Innerlichkeit, als ein Moment unseres Gemüthslebens,

bezeichnet, πάθημα dagegen mehr nach der Seite des Bestimmtwerdens von Außen durch das, was uns afficirt. Auch wir können sagen: πάθος bezeichnet den „Affect", πάθημα die „Affection", aber indem wir unter der letzteren die erlittene Einwirkung und näher den leidvollen Eindruck verstehen. So erklärt sich z. B., daß beim Monde nur von παθήματα die Rede seyn kann, nicht etwa wegen der regelmäßigen Wiederkehr der Phasen, sondern wegen der Aeußerlichkeit des Afficirtwerdens. Nicht selten tritt πάθημα für πάθος ein, vielleicht mitunter aus euphonischen Gründen, sofern insbesondere, nach Spengel's scharfsinniger Beobachtung, im Gen. plur. sehr selten παθῶν, gewöhnlich παθημάτων gesagt wird, aber nicht leicht πάθος für πάθημα, so daß πάθημα als der umfassendere Ausdruck und sein Begriff als der weitere erscheint). Aber ganz verfehlt ist die Wendung, die von da ab Stahr der Sache gibt, indem er nämlich den Ausdruck in der Aristotelischen Definition sowohl auf die „Erleidnisse" der Helden der Tragödie, als auch auf die „Eindrücke" bezieht, mit welchen jene Erleidnisse sich in der Seele des Lesers oder des Zuschauers der Tragödie reflectiren. Das führt in eine unsägliche Unklarheit hinein. Reflectirt sich etwa ein Mitleid, welches der Held hegt, und die Furcht, die er etwa hegt, in der Seele des Zuschauers? Aber der Held hat ja nicht Mitleid, sondern Leid, und hegte er auch jenes, so würde doch unser Mitleid sich nicht an seinem Mitleid, sondern an seinem Unglück entzünden. Also wäre in Bezug auf den Helden unter πάθημα das leidvolle Ereigniß, „Erleidnisse mitleidwürdiger und furchtbarer Art", in Bezug auf den Zuschauer aber der in diesem sich daran knüpfende Affect zu verstehen? Dann aber hätte Stahr Unrecht, zu sagen: „der Ausdruck παθήματα hat in jener Definition eine doppelte Bedeutung, oder vielmehr eine doppelte „Beziehung"; die Rectification müßte gerade die umgekehrte seyn: der Ausdruck hat nicht etwa nur eine doppelte Beziehung, sondern vielmehr eine doppelte Bedeutung. Abgesehen nun davon, daß für die eine der Nachweis

fehlt, wird Niemand glauben, daß Aristoteles, der Vater der Logik, in eine wohlüberlegte Definition einen Terminus, und gar einen eigens geschaffenen, mit einer zweifarbig schillernden Doppelbedeutung aufgenommen, also den Zweck der Bestimmtheit durch Unbestimmtheit vereitelt habe. Solcher Art ist der Stahr'sche Ausdruck Erleidniß, aber gewiß nicht der Aristotelische Terminus: πάθημα. Es können von Aristoteles nur Vorgänge in der Seele des Zuschauers gemeint seyn.

Was ferner Stahr für seine eigene Ansicht anführt, ist zunächst die vermeintliche „Grundbedeutung" von περαίνειν: als Endergebniß und Abschluß zu Stande bringen. Es könnte zur Widerlegung genügen, Stahr's eigene Aeußerung (S. 49) zu citiren, daß diese Bedeutung nur der einzige Göthe geahnt, aber kein Philologe sie gehörig berücksichtigt und in ihrer Wichtigkeit für das Verständniß der Aristotelischen Definition erkannt habe. Es steht bedenklich um eine Bedeutung eines griechischen Wortes, die der Philologe nicht erkennt und nur der Dichter ahnt. Daß die Wirkung erst am Schluß vollständig dasey, liegt allerdings in περαίνειν διά, aber keineswegs, daß sie durch das Ende allein, oder gar durch etwas am Ende Hinzutretendes erzielt werde. Nimmermehr kann in der Göthe'schen Uebersetzung: „nach einem Verlauf von Mitleid und Furcht mit Ausgleichung abschließend" eine richtige „Ahnung" der wahren Bedeutung von περαίνειν διά anerkannt werden, und ebensowenig entspricht dem Wortsinn Stahr's Auffassung, wonach nicht durch Mitleid und Furcht selbst, sondern durch die mit diesen Affecten verknüpfte und dieselben überwindende Einsicht der Nothwendigkeit, Erkenntniß der Schuld, Ueberzeugung von der ewigen Gerechtigkeit, überhaupt erst durch einen ethischen Abschluß die κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων bewirkt werden soll. — Welche Bedeutung sollte da das διά haben? Wohl keine, die das Wörterbuch kennt.

Noch bringt Stahr eine Reihe Aristotelischer Stellen bei, worin deutlich ausgesprochen ist, daß der Tragödie nach der Auffassung des Philosophen die ethische Beziehung nicht fremd,

sondern wesentlich sey. In dieser Zusammenstellung liegt vielleicht der werthvollste Theil der philologischen Seite seiner Arbeit, so daß er in dieser Beziehung sein Motto (*πάντα γάρ σχεδὸν εὕρηται μέν, ἀλλὰ τὰ μὲν οὐ συνῆνται, τοῖς δ'ρὺ χρῶνται γινώσκοντες*) mit glücklichem Tacte gewählt hat. Nun aber legt Stahr alle die Momente, wodurch die Tragödie ethisch wirkt, in den Begriff der tragischen *κάθαρσις*, indem er von der Voraussetzung ausgeht (die freilich nicht er allein hegt), daß Aristoteles die Katharsis gewisser Pathemata nicht als ein Werk der Tragödie, sondern als das schlechthin einzige Werk der Tragödie habe bezeichnen wollen. Wie trügerisch diese Voraussetzung sey, wird sich uns unten ergeben.

Ansprechend ist bei Stahr auch die Zusammenstellung der Aristotelischen Sätze mit denen, die Aristophanes (Ran. 1019 sqq.) dem Aeschylus und Euripides in den Mund legt; ferner mit der herrlichen Stelle aus Göthe's „Trilogie der Leidenschaft" über die erleichternde Wirkung der Musik auf den Beklommenen, über „den Götterwerth der Töne, wie der Thränen"; endlich mit der Lehre Hegel's von der Befreiung und Versöhnung des Geistes durch Einsicht in die Vernünftigkeit der Ereignisse und in das Ehrfurcht gebietende ethische Gesetz der göttlichen Weltordnung.

Es finden sich in Stahr's Schrift Elemente vor, woraus sich eine philologische Widerlegung der Bernays'schen Auffassung der Aristotelischen Ansicht von der Gesammtwirkung der Tragödie, und eine philosophische Widerlegung der durchscheinenden Seiten von Bernays' eigener Ansicht über die Wirkung der Tragödie hätte bilden lassen, wenn mit Akribie verfahren worden wäre. Aber es fehlt die strenge Methode, und daher ist auch das erstrebte Ziel unerreicht geblieben. Die Bernays'sche Argumentation läßt sich mit der kecken Erstürmung eines einzelnen Forts durch eine kleine, aber auserlesene Truppenschaar vergleichen; der Widerlegungsversuch von Stahr gleicht dann der Gegenwehr, die von einer großen, aber nicht wohl geführten Menge zum Theil sehr edler Truppen geübt wird, welche vergeblich das

Fort wiederzugewinnen suchen, aber nebenbei doch auch an solche Puncte gelangen, deren Besetzung und Behauptung mittelbar jener kleinen Schaar trotz aller ihrer Tapferkeit die Möglichkeit rauben muß, das vermeintlich schon eroberte Gebiet zu behaupten.

Wenden wir uns zu Spengel's streng philologisch gehaltener Gegenschrift gegen Bernays, so finden wir hier die formalen Tugenden, die wir bei Stahr vermißten; entbehren aber zum großen Theile gerade das, was der Schrift von Stahr bei allen ihren Mängeln einen eigenthümlichen Reiz verleiht, das Streben nach philosophischer Vertiefung und die frische, begeisterte Anerkennung alles Großen und Schönen, welcher Art und welchen Ursprungs es auch seyn möge. Nicht, als ob es bei Spengel schlechthin an philosophischem Interesse fehlte; auch gibt sich an einzelnen Stellen bei aller maaßhaltenden Keuschheit des Ausdrucks eine wohlthuende ethische Wärme kund; aber Spengel's Liebe gehört ganz und ungetheilt nur dem Alterthum, und nicht selten übt die kühle, fast höhnische Abweisung moderner Denkrichtungen einen verletzenden Eindruck auf den Leser, dem die errungenen Gedankenschätze der Neuzeit ein wesentliches Element seines geistigen Lebens geworden sind, und der das ernste Ringen auch da noch in seiner relativen Nothwendigkeit erkennt und achtet, wo es die rechte Bahn verfehlt haben möchte. Auch läßt sich von der rein philologischen Seite der Spengel'schen Gegenschrift bei aller ihrer Verdienstlichkeit doch nicht behaupten, sie entschädige für ihre Mängel durch ein so hohes Maaß von Trefflichkeit, daß jene dagegen verschwänden; denn es fehlt die volle Strenge und abschließende Sicherheit der Beweisführung, wie sie z. B. die Arbeiten eines Böckh auszuzeichnen pflegt, jener Vorzug, der solchen Untersuchungen den Stempel der Classicität aufprägt. Bernays hat in seinem „Offenen Briefe" die meisten Puncte siegreich wiederlegt.

Spengel richtet seinen Angriff zunächst gegen das Fundament der Bernays'schen Interpretation, welches in der Stelle Polit. VIII, 7, 1341 B, 36 sqq. liegt. Er gibt zwar zu, daß hier den Worten nach, wie sie in den Handschriften und Aus-

gaben stehen, folgende drei Zwecke der Musik unterschieden werden: 1) *παιδεία*, 2) *κάθαρσις*, 3) *διαγωγή, ἄνεσίς τε καὶ ἀνάπαυσις*. Aber er leugnet, daß der Text der ursprünglich Aristotelische sey. Im fünften Capitel desselben Buches der Polit. werde gesagt, die Musik sey zu betreiben: 1) *παιδιᾶς ἕνεκα, καὶ ἀναπαύσεως*, 2) *πρὸς ἀρετήν τι τείνειν τὴν μουσικήν*, 3) *πρὸς διαγωγὴν καὶ πρὸς φρόνησιν* (wo aber statt *φρόνησιν* ein Wort wie *εὐφροσύνην* zu lesen sey). Mit dieser Stelle stehe jene Aufzählung im 8. Cap. im Widerspruch. Zudem sey dort die Beziehung der drei Zwecke zu den drei Arten der Lieder und Harmonien: ethische, praktische und enthusiastische, nicht klar und bestimmt genug. Die Uebereinstimmung des Aristoteles mit sich selbst werde hergestellt und der Widerspruch zwischen dem fünften und siebenten Capitel gehoben durch eine Umstellung der Worte. Aristoteles müsse geschrieben haben: *καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως, ... πρὸς διαγωγήν, τρίτον δὲ πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν*. So falle die *κάθαρσις* mit der *παιδεία* in dieselbe Classe, und bezeichne nicht bloße Sollicitation und Entladung, sondern etwas mehr: die Herstellung aus einen krankhaften und getrübten Zustande, die geistige Beruhigung, die zur Ausübung der Werke der Tugend dem Menschen unumgänglich erforderlich sey. Im Wesentlichen bekennt sich Spengel zu der Lessing'schen Ansicht.

Bernays entgegnet: der vermeinte Widerspruch zwischen dem fünften und siebenten Capitel ist nicht vorhanden. Denn an der frühern Stelle will Aristoteles noch nicht seine Ansicht darlegen, sondern nur nach seiner Aporien-Methode die Gesichtspuncte aufzählen, die sich zunächst darbieten, und zwar in der Folge, wie sie sich bei einem ersten Nachdenken darbieten, um später rectificirend darauf zurückzukommen, indem er ergänzend hinzufügt, was sich der ersten, oberflächlicheren Betrachtung zu verbergen pflegt und dabei nicht mehr nach dem Verlauf der psychologischen Vorstellungsassociation, sondern nach logischen Gründen classificirend verbindet und trennt. So tritt die *κάθαρσις* als ein dem Aristoteles eigenthümlicher Gedanke noch nicht

in den vorläufigen Fragen des 5. Cap. auf, welche nur das von der Menge oder von früheren Philosophen Angenommene berühren, sondern erst in der abschließenden Behandlung der Sache im 7. Cap., und ebendaselbst werden διαγωγή und ἀνάπαυσις so zusammengeordnet, „wie es die Logik verlangt." Somit ist die Conjectur sachlich nicht nothwendig (ja sogar nicht einmal zulässig, vollends nicht mit Rücksicht auf Pol. p. 1341 A, 21, wo τὸ ἠθικὸν und κάθαρσις scharf gesondert werden); aber auch stylistisch läßt sie sich kaum auch nur als eine mögliche festhalten; denn nach den Worten: καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως, denen eine längere Parenthese folgt, kann nicht ganz abrupt πρὸς διαγωγὴν als zweite Nummer folgen; es müßte um der Deutlichkeit willen, wenn παιδεία und κάθαρσις zusammen nur eine Nummer bilden sollten, nothwendig δεύτερον δὲ dabei stehen. Wohl aber pflegt Aristoteles sonst in folgender Weise zu zählen, wie Pol. III, 11: ἰατρὸς δ' ὅ τε δημιουργὸς καὶ ὁ ἀρχιτεκτονικὸς καὶ τρίτος ὁ πεπαιδευμένος, eine Weise, der die handschriftliche Lesart in der Stelle des 7. Capitels und die Aufzählung, welche παιδεία und κάθαρσις als erste und zweite Classe faßt, vollkommen entspricht.

Ebenso siegreich weist Bernays ein zweites Argument Spengel's zurück, durch welches erwiesen werden soll, daß Aristoteles den Liedern des Olympos eine ethische Wirkung beigelegt habe, da doch Aristoteles von der Flöte, der sie angehören, Pol. 1341 A, 21 ganz ausdrücklich die ethische Wirksamkeit ausschließt und ihr nur die enthusiastische und kathartische zugesteht.

Den Anschluß Spengel's an Lessing bekämpft Bernays durch Verweisung auf die von ihm gegen diesen vorgebrachten Argumente und durch einige weitere Erörterungen über den Terminus κάθαρσις.

Trefflich ist Spengel's Conjectur (S. 20): ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καθάρσεως, statt: τυχόντας καὶ καθάρσεως. Aber der Bernays'schen Deutung des Terminus gereicht dieselbe vielmehr zur Bestätigung, als zum Nachtheil.

Auch keins der übrigen Argumente Spengel's ist geeig-

net, die Bernays'sche Ansicht über den Sinn der Katharsis bei Aristoteles als unhaltbar zu erweisen. Wohl aber berührt auch er (gleich wie Stahr) solche Momente, welche die Ansicht, daß Aristoteles der Tragödie keine moralische Wirksamkeit zuerkannt habe, zu widerlegen geeignet sind.

Gibt es nach der Ansicht des Aristoteles schon eine Musik, die πρὸς ἀρετὴν wirkt, wie sollte nicht die Tragödie, die wesentlich μίμησις πράξεως σπουδαίας ist, eben diese Wirksamkeit in noch höherem Sinne üben? Sagt doch Aristoteles Pol. VIII, 5, daß die Wirkung, wornach wir συμπαθεῖς mit dem Dargestellten werden, nicht an den musikalischen Mitteln als solchen hafte, sondern sich wesentlich an die μιμήσεις selbst knüpfe. Zur Tugend gehört nach Aristoteles das richtige Verhalten in Bezug auf die πάθη, obschon die Tugenden selbst nicht πάθη, sondern ἕξεις sind, und auch von einer „Verwandlung" der πάθη in ἕξεις keine Rede seyn darf. Wir müssen lernen, richtig zu urtheilen über das Schöne, und uns zu erfreuen über tugendhafte Gesinnungen und Handlungen, damit der ἐθισμὸς τοῦ λυπεῖσθαι καὶ χαίρειν οἷς δεῖ zur Bildung der tugendhaften ἕξεις in uns seinen Beitrag liefere. Die Tragödie gewährt Lust; aber man darf nicht jegliche Lust von ihr suchen, z. B. nicht die niedere über das Unglück der Schlechten, sondern nur die ihr eigenthümliche, nämlich die edlere Lust, die sich an das Mitleid mit dem Unglück des fehlenden Edlen und an die Furcht für ihn knüpft. Auch zur μάθησις dient die Beschäftigung mit der Poesie, und zwar zu einer mehr philosophischen, als die Geschichtskunde; aber man wird wiederum nicht jegliche μάθησις von der Tragödie erwarten dürfen, sondern nur die ihr eigenthümliche, welche sich an die μίμησις πράξεως σπουδαίας knüpft, somit eine ethisch bildende Belehrung.

Läßt sich demzufolge die Annahme einer ethischen Wirksamkeit der Tragödie dem Aristoteles nicht wohl absprechen, und schreibt er ihr zugleich eine kathartische Wirksamkeit zu, in deren allgemeinem Begriff ein ethisches Element nicht liegt, so folgt zunächst, daß eins von zweien statuirt werden muß:

Entweder bezeichnet die κάθαρσις die ganze Wirksamkeit der Tragödie, und dann muß die tragische κάθαρσις eine ethische species der κάθαρσις überhaupt seyn;

Oder die κάθαρσις ist auch in der Tragödie mit ethischen Wirkungen nur verknüpft, ohne daß die letzteren in den Begriff der tragischen κάθαρσις eintreten, und dann bezeichnet die letztere nicht die gesammte Wirkung der Tragödie, sondern (gleich wie bei der Musik) nur eine ihrer Wirkungen neben anderen.

Man möchte zunächst geneigt seyn, sich für das erste Glied dieser Alternative zu entscheiden. Die Worte: δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν, machen leicht den Eindruck, als habe Aristoteles darin Alles, was die Tragödie wesentlich wirke, zusammenfassen wollen, und so sind dieselben durchgängig von den Interpreten genommen worden. Ein Beweis freilich für die Nothwendigkeit dieser Auffassung liegt nicht vor. Machen wir jedoch diese Voraussetzung, so führt dies nach dem Obigen auf die fernere Annahme, daß die von der Tragödie gewirkte Katharsis eine ethische Art (species) der Katharsis überhaupt sey. Auch diese Annahme stellt sich auf den ersten Anblick zunächst als eine zulässige dar, indem der allgemeine Begriff der κάθαρσις, der aus der Polit. zu entnehmen ist, für ethische Nebenbestimmungen einen freien Spielraum zu lassen scheint. Näher würde sich dann diese Ansicht so gestalten:

a) Der allgemeine Begriff der Katharsis ist (wie Bernays ganz richtig nachgewiesen hat) der einer Befreiung von gewissen Affecten mittelst der Erregung selbst, indem das „Auslassen" derselben dem sonst quälenden und beklemmenden Triebe Befriedigung unter Lustgefühl gewährt. Nicht, als ob wir damit auch von der Anlage zu diesen Affecten, der ποιότης παθητική (dem πάθημα nach der Bedeutung, die Bernays diesem Worte beilegt) gereinigt und befreit würden; die Anlage bleibt, aber der momentanen Wucht des Triebes wird ein Ausweg eröffnet, und wir fühlen uns von dem erregten Affect (dem πάθος oder, nach der Seite des Erregtwordenseyns durch einen

äußeren Eindruck bezeichnet, dem πάθημα in dem Sinne, den dieses Wort in der Aristotelischen Definition der Tragödie hat) durch den Verlauf dieses Processes selbst gleichsam „gereinigt", entleert und befreit. Der Platonischen κάθαρσις von den Leidenschaften durch Lösung und Flucht und Trennung vom Körper (z. B. Phaedo p. 64 D sqq.; 67 C; 80 E sqq.; 82 D; 114 C u. ä., namentlich auch im Cratyl., Theaet. und Soph.) stellt Aristoteles seine κάθαρσις durch unschädliche Befriedigung zur Seite. Dies Alles, da es in dem allgemeinen Begriffe des Aristoteles von der κάθαρσις liegt, muß er nothwendig auch von der tragischen κάθαρσις annehmen. Und es gilt ja gewiß von ihr nicht nur nach Aristoteles, sondern auch nach der Wahrheit. Jener „Götterwerth der Töne und der Thränen", den Göthe preist, daß sie das gedrückte, leiderfüllte Herz entlasten und befreien, er muß ja auch, und in noch höherem Sinne, dem Liede eignen und dem Drama, wenn der Dichter in Worten sein Gefühl verkörpert, und das empfängliche Gemüth des Hörers die Dichtung in entsprechendem Sinne auf sich wirken läßt. Es wäre schlimm bestellt um das arme Menschenherz, wenn ganz allein die Idee, die zuhöchst den Affect überwindet, ihm Erleichterung zu schaffen vermöchte und nicht eine hülfreiche Gottheit mild und gütig schon in die Aeußerung selbst die erste Linderung gelegt hätte.' Aber der einmal erregte Affect geht nicht spurlos vorüber, sondern läßt auch eine positive Nachwirkung zurück, und in Bezug hierauf scheint sich nun

b) die Möglichkeit einer durch ethische Attribute bestimmten Art der Katharsis zu ergeben. Wir sind durch den Ablauf des Affectes zwar momentan zur Ruhe gelangt; aber die bleibende Anlage treibt früher oder später auf's Neue den Affect hervor, und die neue Erregung ist in ihrem Charakter durch die frühere mitbestimmt. Beim ἐνθουσιασμός kann es sich, sofern dieser als „objectloser" Affect aufgefaßt wird, nur um das Maaß der Intensität handeln; bei allen denjenigen Affecten aber, die einen bestimmten Inhalt haben (wie Mitleid und Furcht), kommt auch die Qualität in Betracht. In der

ersten Beziehung liegt ein ethisches Element schon in der momentanen Beruhigung, vornehmlich aber in der dauernden Ermäßigung des Affectes, der gewonnenen μετριοπάθεια. In der zweiten Beziehung ist der ethische Charakter darein zu setzen, daß die Natur dieser Affecte eine andere, bessere, edlere werde, als sie von Hause aus bei dem Ungebildeten ist. Indem sich das durch die Tragödie gewirkte Mitleid und die Furcht auf das wahrhaft Mitleidswürdige und Furchtbare richtet, auf die großen tragischen Conflicte, auf das Geschick, dem auch der Edle durch nicht vermiedenen Fehl anheimfällt, werden diese Affecte gebessert, hinausgehoben über ihre Richtung auf die Misére im gemeinen Leben durch die Richtung auf Großes und Würdiges.

Wäre nun dies etwa die ethische Katharsis, die der Tragödie sich vindiciren ließe?

Ich glaube das nicht. Zwar habe ich selbst eine Zeitlang dieser Ansicht mich zugeneigt (die sich keimartig schon in dem ersten und zweiten Puncte der Robortelli'schen Interpretation der κάθαρσις erkennen läßt). Aber δεύτεραι φροντίδες haben mich dieselbe verwerfen lassen. Nicht als ob der Gedanke einer solchen Verbesserung der Affecte nicht Aristotelisch wäre, oder als ob Aristoteles nicht der Tragödie eine solche Wirksamkeit zuschriebe; denn daß Beides der Fall sey, beweisen die oben aufgestellten Argumente. Aber diese Wirkung constituirt nicht eine eigene species der κάθαρσις, sondern ist nur mit der κάθαρσις vereint. Wäre κάθαρσις τῶν παθημάτων wirklich das, wofür man es früher genommen hat, nämlich Reinigung der Affecte von dem, was in ihnen φλαῦρον ist (cf. Plat. Soph. p. 227 D), so ließe sich recht wohl das ethische Element hineinziehen, und näher so specificiren: a) bloß quantitative Reinigung (von dem Uebermaaße der Macht und Heftigkeit), b) qualitative (oder auch b) quantitative und zugleich qualitative) Reinigung (von dem niedrigen und gemeinen Charakter durch Erhebung in eine höhere Sphäre). Aber da die κάθαρσις τῶν παθημάτων die (momentane) Befreiung (Reinigung) von denselben mittelst ihres Ablaufes ist, so geht es nicht wohl an, die-

jenige Befreiung, welche mit ethischer Besserung (die sich hauptsächlich bei der Wiederkehr zeigen muß) verknüpft sey, als eine besondere Species zu setzen. Das widerstreitet schon dem von Aristoteles öfters eingeschärften und auch nach Möglichkeit beobachteten Gesetz einer gesunden Eintheilung: auf die Modificationen der wesentlichen, in der Definition liegenden Merkmale selbst die Species zu gründen. Artbegriffe der Entfernung einer Sache und Befreiung von ihr dürfen nicht auf die Verschiedenheit der Folgen, die sich hauptsächlich bei der Wiederkehr herausstellen, basirt werden. Auch fehlt nicht das empirische Fundament für den Beweis, daß Aristoteles in dem vorliegenden Falle so nicht eingetheilt habe. Denn an der oft citirten Stelle **Polit. VIII, 7** coordinirt er die *παιδεία* und die *κάθαρσις* einander und einem dritten Begriff, um dadurch die verschiedenen Wirkungen der Musik zu classificiren. Diese Eintheilung gibt er nicht etwa in einer bloß vorläufigen Behandlung der Frage, sondern in der abschließenden, wo die früher aufgeworfenen Aporien ihre Lösung finden sollen. Sie tritt also auf mit dem Anspruch auf volle logische Strenge. Wollen wir nun nicht das sehr Unwahrscheinliche annehmen, daß Aristoteles in einer solchen Eintheilung dem Fehler einer partiellen Coincidenz der Sphären der Eintheilungsglieder verfallen sey, statt die logisch geforderte strenge Disjunction zu geben, so darf nicht die *παιδεία* in die *κάθαρσις* begrifflich wieder mit hineinspielen; sie darf nicht eine Art der *κάθαρσις* und nicht eine Seite der *κάθαρσις* und nicht eine Seite einer Art der *κάθαρσις* seyn, weder ganz, noch theilweise, sondern *παιδεία* und *κάθαρσις* müssen zwei sachlich verbundene, aber begrifflich streng außereinander liegende Wirkungen seyn. Gilt dies aber in Bezug auf die Musik, so kann in der Anwendung auf die Tragödie, die gleichfalls ethische und kathartische Wirkungen zugleich übt, das Verhältniß der Begriffe kein anderes seyn; denn dies ist nicht von der Anwendung auf die verschiedenen Gebiete abhängig, sondern vielmehr umgekehrt die Anwendbarkeit der Begriffe von ihrem Inhalt und ihrem gegenseitigen Verhältniß. Diese logischen Momente fallen

schwerer in's Gewicht, als jene Annahme, die doch nur eine unerwiesene Voraussetzung ist, daß Aristoteles in dem Schlußsatze seiner Definition das ganze τέλος der Tragödie und nicht vielmehr bloß ein πέρας derselben neben den übrigen habe angeben wollen. Aristoteles handelt an jener Stelle nicht eigens von der Wirkung der Tragödie, sondern von ihrem Wesen, und berührt das, was sie zu wirken vermag, nur insofern, als es zur Bestimmung des Wesens nach irgend einer Seite hin erforderlich scheint. Der ethische Charakter der Tragödie (an den sich, da um der μάθησις willen geschaut wird, mit Nothwendigkeit eine gewisse ethische Wirkung knüpft) war durch σπουδαία πρᾶξις schon ausreichend bezeichnet, so daß es nach dieser Seite hin in der Definition einer Reflexion auf die Wirkung nicht bedurfte. Ihre wesentliche Beziehung aber zu den Affecten: Furcht und Mitleid, konnte vollgenügend nur mittelst Angabe der kathartischen Wirkung bezeichnet werden. Wir haben demnach keine Bürgschaft, daß in dieser die ganze Wirkung liegen solle. Im Gegentheil, wie sollte die κάθαρσις, da sie bei der Musik nur die Bedeutung einer Wirkung neben zwei anderen hat, bei der Tragödie, die doch eine höhere Kunstgattung ist, den vollen Endzweck bezeichnen können?

Wir müssen uns demgemäß für das zweite Glied der obigen Alternative entscheiden. Die durch die Tragödie gewirkte κάθαρσις ist die entlastende Befreiung von den παθήματα: Furcht und Mitleid, und zwar durch deren Erregung und Ablauf selbst. Die Katharsis ist verbunden mit der ethisch erziehenden Wirkung; aber diese fällt weder in den Begriff der Katharsis überhaupt, noch auch speciell der tragischen Katharsis. Die Katharsis ist eine Wirkung der Tragödie neben anderen. Bernays hat in der That nur über „Wirkung der Tragödie", wie vorsichtig das Titelblatt sagt, nicht über die Wirkung der Tragödie im Sinne des Aristoteles gehandelt. Der Text seiner Abhandlung, minder vorsichtig, beschränkt mit Unrecht die Tragödie so, wie doch nur die tragische Katharsis beschränkt ist. Gewiß ist die Aufgabe keine niedrige, die in der Katharsis

liegt, durch künstlerische Erregung der Affecte das Gemüth zu entlasten, und wir danken es Bernays, daß er auch durch seine psychologische Erörterung die Bedeutung derselben der Anschauung und dem Verständniß näher gebracht hat. Auch mag bei der Tragödie und der Kunst überhaupt immerhin die moralische „Abzweckung" fallen; das Kunstwerk hat seinen unmittelbaren Zweck in sich selbst. Sogar die ethische Wirkung ist nicht unter allen Umständen nothwendig mit dem Anschauen der Tragödie gegeben; denn sie erfolgt, der Natur der Sache ebensowohl, wie den Aristotelischen Lehren gemäß, nur insofern, als die ethische Uebung hinzutritt. Aber nimmermehr darf die ethische Idee der Tragödie entrissen werden, und Aristoteles, der in der σπουδαία πρᾶξις ein unterscheidendes Merkmal dieser Kunstgattung findet, will am wenigsten diese höhere Bedeutung ihr rauben. Aristoteles hat die innige Beziehung nicht aufgehoben, die Plato im Anschluß an das griechische Volksbewußtseyn zwischen dem καλὸν und ἀγαθὸν statuirt. Der Philosoph aus Stageira war zu sehr Hellene, um sich zu dem unhellenischen Satze zu bekennen: „die Musik so wenig, als irgend eine Kunst vermag auf Moralität zu wirken; Philosophie und Religion vermögen dies allein." Die höchsten der ästhetischen Ideen sind identisch mit den ethischen; nur die Form der Verwirklichung ist eine andere: dort Darstellung, μίμησις πράξεως, hier Gesinnung und Handlung, ἕξις und πρᾶξις. Der Sieg der Idee mit dem Helden, sofern er von ihr beseelt ist, wider den Helden, sofern er in schwerem Fehl sie verletzt, oder doch, dem einen Princip gehorchend, anderen und höheren untreu wird; sein zeitlicher Untergang zur Sühne des ἁμάρτημα, seine ewige Verherrlichung als des Trägers der Idee: das ist der wahrhafte Gehalt jeder ihrem Begriff entsprechenden Tragödie. Wie werthvoll alle anderen Elemente seyn mögen, so sagen wir doch mit Zuversicht, zugleich Aristoteles und der Wahrheit getreu, dem Worte des reflectirenden Göthe aber nicht beistimmend, sondern an den Kern seiner Dichtung und al-

ler echten Kunst uns haltend: Nicht das „Schaudern“, wie hoch und rein sein Begriff auch gefaßt werden möge, sondern die ethische Idee ist der Tragödie bestes Theil.

Dr. Ueberweg.

Die Psychologie von F. E. Beneke im Verhältniß zur Kantischen Philosophie. Kritischer Versuch von Dr. Ernst Hallier.

Lange Zeit rühmte man die Philosopheme des Cartesius und Spinoza, weil diese Männer ihre philosophischen Ansichten methodo mathematica ausgebildet hätten; aber man erkannte dabei nicht, worin denn eigentlich diese mathematische Methode bestehe, indem man die Gesetze ihrer Anwendbarkeit nicht richtig erkannt hatte. Das Geheimniß liegt in der Aufstellung eines vollständigen Systems von Definitionen, Axiomen und Syllogismen, also von logischen Formen, und diese haben ihren Werth für sich, unabhängig von der Mathematik.

Die neuere Zeit hat über die Anwendbarkeit dieser Methode in der philosophischen Forschung entschieden und dieselbe verworfen. In der Mathematik nämlich lassen sich die Begriffe der Wissenschaft konstruiren, da sie sich auf die reinen Anschauungen von Raum und Zeit beziehen; wir können also dort von in der Anschauung gegebenen Begriffen ausgehen und aus ihnen die Sätze ableiten. Für die Philosophie fehlt uns die anschauliche Form und nur unter Voraussetzung einer solchen intellektuellen Anschauung, wie Schelling sie nachgewiesen zu haben glaubte, dürfen wir den Versuch wagen, methodo mathematica, d. h. mittelst der Formen der formalen Logik das ganze philosophische System von einem oder wenigen Sätzen abzuleiten.

Ist damit nun der formalen Logik überhaupt Thor und Thür verrammelt? Gewiß nicht. Die Logik, wie sie im Wesentlichen schon von Aristoteles ausgebildet war, ist und bleibt das Kriterium einer jeden gesunden Philosophie. Dem Mathematiker wird es nie in den Sinn kommen, von den Gesetzen der Logik abweichen zu wollen, denn er weiß zu gut, daß mit

ihnen seine ganze Wissenschaft steht und fällt: der Philosoph dagegen glaubt nur zu oft noch in unsern Tagen dieser einengenden Formen entbehren zu können. In keiner Wissenschaft, außer in der Philosophie werden logische Gesetzwidrigkeiten geduldet. Können wir die logische Form des syllogistischen Systems im Philosophem auch nicht zur Anwendung bringen, so dürfen wir doch nirgends der Logik, also dem gesunden Menschenverstand widerstreiten, der immer seine Rechte geltend macht.

Ist das für die Philosophie im Allgemeinen richtig, so trifft es ganz besonders auch die Psychologie, welche die Grundlage für alle philosophischen Untersuchungen bilden soll. Eine intellectuelle Anschauung besitzen wir nicht, von anderen Geistern haben wir keine Kunde, weil unsere äußere Anschauung uns nur indirect, nicht unmittelbar, mit ihnen verbindet; was bleibt uns also übrig als der innere Sinn, durch den unser Geist, zwar nicht mit sich selbst, aber doch mit den ihm eigenthümlichen Lebenserscheinungen bekannt wird. Diese Kenntniß vom eigenen Geistesleben ist aber die psychische Anthropologie, gewöhnlich schlechthin: Psychologie genannt. Durch sie wird alle philosophische Betrachtung eingeleitet, also nicht durch eine speculative oder construirende, sondern durch eine rein empirische Wissenschaft, dieser Grundgedanke schwebt allen neueren Systemen vor und scheint selbst in der Zergliederung des Selbstbewußtseyns bei dem berühmten älteren Fichte verborgen zu liegen.

Von der richtigen Grundidee, daß nur durch innere Erfahrung die psychologische Forschung eingeleitet werden könne, geht auch Beneke aus, nachdem schon Fries derselben mit vielem Glück gefolgt war. Beide Männer wollten, wie in der äußeren Naturforschung, aus einer Geschichte des Geisteslebens die Gesetze desselben kennen lernen und die Kräfte oder Vermögen, von denen sie abhängen, aber beide erreichten dieses Ziel mit ganz verschiedenem Glück und auf verschiedenen Wegen.

Beneke setzt sich, in Uebereinstimmung mit Herbart, zunächst in Widerspruch mit Kant, indem er alle sogenannten Vermögen

des Geistes für falsche Abstractionen erklärt und sie *) durch Kant „metaphysisch dichtend" entwickeln läßt.

Er selbst will diese Grundvermögen, wenn solche existiren, nicht nur in der Erfahrung kennen lernen, sondern sie auch durch die Erfahrung begründen. Der menschliche Geist, anfänglich eine tabula rasa, erhält erst durch die mechanische Bewegung des Vorstellungsspiels bestimmte Vermögen, die immer mehr und mehr anwachsen. Dabei läuft ein grobes aber sehr gewöhnliches Mißverständniß unter. Erstens wird die im Lauf der Erfahrung gewonnene Kraft verwechselt mit der ursprünglichen Anlage des Geistes, und zweitens soll die Erfahrung nicht nur die Erkenntniß einleiten, sondern auch ausschließlich entfalten, sie soll alleiniger Erkenntnißquell und Erkenntnißgegenstand zugleich seyn. Das ist falsch und streitet gegen den Nachweis der synthetischen Urtheile a priori, also gegen die mathematischen Wahrheiten, deren Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit durch keine, noch so weit ausgedehnte Erfahrung gewonnen werden kann.

Beneke stellt sich dadurch, trotz der richtigen Grundanschauung, sogleich wieder in die vorkantische Zeit, nämlich auf den Empirismus der englischen Schule, wie schon Fries ihm nachwies **).

Trotz dieses bedeutenden Fehlers gleich bei der Grundlage des Systems ist doch die Psychologie, besonders in der Pädagogik, mannichfach verbreitet und verarbeitet worden, und ich will gleich hier zwei Vorzüge hervorheben, die dazu Anlaß gegeben haben, deren einer aber nur ein eingebildeter ist.

Alle unsere Erkenntniß des Geisteslebens wird eingeleitet durch den inneren Sinn im Gegensatz zu dem äußeren, der uns die Eindrücke der Außenwelt zuführt. Vor diesem inneren Sinn, von Beneke mit dem vieldeutigen Ausdruck Selbstbewußtseyn bezeichnet, bewegt sich ein unaufhörliches Spiel von Vorstellungen,

---

*) Dr. F. E. Beneke: Lehrbuch der Psychologie §. 22. Berlin, 1833.

**) J. F. Fries: Handbuch der psychischen Anthropologie. Jena, 1839. 2. Aufl. Bd. II, p. XI.

die nach bestimmten Gesetzen einander ablösen, verstärken und schwächen, und angeregt werden durch eine beständige Nerventhätigkeit, ohne welche überhaupt für unsern sinnlichen Geist keine Thätigkeit möglich ist. Diese Vorstellungen gehorchen denselben Gesetzen der Association in allen drei Grundvermögen des Geistes: Thatkraft, Gemüth und Erkenntniß, und es ist Beneke's Verdienst, die Gesetze der Verbindung auf alle drei in gleicher Weise angewendet zu haben, was von unberechenbarem Werth werden konnte, wenn die Anwendung auf richtigen Grundlagen ruhte. Es leuchtet ein, wie große Bedeutung die Ausbildung der Willensvorstellungen im unteren Gedankenlauf haben muß für den Pädagogen, der gerade die mechanische Seite des Geisteslebens fortbilden soll in den ersten und wichtigsten Jahren der Erziehung. Aber es fehlt alles Weitere. Der Wille, soweit seine Aeußerungen von der Nerventhätigkeit abhängen, ist nicht frei, er verliert alle Bedeutung für die Ethik. Diese kann ihm erst im oberen Gedankenlauf erwachsen, wo er in der Reflexion durch verständige Leitung der mechanischen Associationen zu bestimmten Zwecken selbstthätig in das Getriebe eingreift. Ohne diese verständige Selbstthätigkeit wird der Geist zur bloßen Maschine herabgewürdigt.

Ein zweiter, scheinbarer Vorzug dieser Psychologie ist aber der, daß ihr Schöpfer sich nicht damit begnügen will, den Menschen zu betrachten in dem Moment, wo er zum Bewußtseyn erwacht ist, wo sein innerer Sinn völlige Klarheit erlangt hat, sondern daß er von diesem Zustand aus „rückgängig konstruirend" alle früheren Zustände berechnen will. Das müßte abermals den Pädagogen höchst erwünscht kommen, wenn man das Geistesleben vom frühesten Kindesalter an so einfach konstruiren und berechnen könnte. Aber hier steht wieder der vorhin gerügte Fehler im Wege: Der Menschengeist ist keine tabula rasa und seine Vermögen entstehen nicht erst durch die Erfahrung, sondern werden nur in derselben entwickelt. Der Geist ist eine receptive Spontaneität, bei Beneke aber eine receptive Maschine.

Immerhin ist es interessant genug, eine Psychologie ken-

nen zu lernen, die, wenn auch nur in einem untergeordneten Theil durchgebildet, hier zu ähnlichen Ergebnissen führt wie bei anderen Philosophen und manches Eigenthümliche vor diesen voraus hat, darum gebe ich im Folgenden einen gedrängten Ueberblick über das psychologische System und hebe die bedeutungsvollen Puncte stärker hervor.

Beneke stellt sich eine große Aufgabe: er will die einfachen Elemente der geistigen Natur ausfindig machen, ja, er glaubt dieselben schon gefunden zu haben. Wie weit dieses gelungen, das können wir erst am Ende der Untersuchung beurtheilen, deren Gang jetzt folgen soll.

Der Erkenntnißquell der Psychologie ist nach Beneke das Selbstbewußtseyn, was aber unter diesem verstanden werden solle, davon sagt er kein Wort, sondern setzt es als bekannt voraus.

Das reine Selbstbewußtseyn des Ich oder die reine Apperception kommt in meiner Erfahrung selbstständig gar nicht vor, sie kann also von Beneke zunächst nicht gemeint seyn. Das, was unsere Erkenntniß vom Geistesleben einleitet, ist die Perception des inneren Sinnes, die im gewöhnlichen Leben wohl Selbstbewußtseyn genannt wird. Beneke läugnet zwar den inneren Sinn als einen vom äußeren verschiedenen, das ist aber ein bloßer Wortstreit, da er ja sowohl die sinnliche Natur des Geistes als auch seine Fähigkeit zugiebt, sein eigenes Vorstellungsspiel zu beobachten. Die Sinnlichkeit des menschlichen Geistes führt ihn zunächst zur Aufstellung des Unterschiedes von Reiz und Vermögen. Der sinnliche Geist muß natürlich Receptivität, Reizempfänglichkeit besitzen. Soweit ist die Darstellung ganz richtig, aber sehr bald wird aus dieser Eigenschaft der Receptivität etwas ganz selbstständiges, ja sogar substantielles, wie ich sogleich zeigen werde.

Was ist da natürlicher, als daß man vorläufig für jede besondere Seelenthätigkeit auch ein besonderes Vermögen annimmt und zusieht, ob diese sich später vielleicht auf einfachere zurückführen lassen. Was würde aber wohl danach herauskommen, wenn man in der Physik vorläufig für jede neue Erscheinung

eine besondere Kraft annehmen wollte! Reiz und Vermögen treten nun in Verhältniß zu einander in vier Grundprocessen der psychischen Entwicklung. Der erste dieser Processe ist die Aufnahme sinnlicher Eindrücke. Diese Eindrücke bringen Vorstellungen*) zuwege, von deren Beschaffenheit uns nicht das mindeste gesagt wird, als ob alles darauf Bezügliche sich von selbst verstünde. Schon die Begriffe von Raum und Zeit ließen sich nicht empirisch entwickeln und merkwürdig genug ist es, daß dieser wichtigen Anschauungsformen in dem ganzen System nicht mit einer Sylbe erwähnt wird. Bei Darstellung des Verhältnisses von Reiz und Vermögen in der Sinnesanschauung kommen zwei grundfalsche Abstractionen zum Vorschein, indem zuerst die Vorstellung mit dem Reiz, zweitens die Receptivität mit den Geistesanlagen verwechselt wird. Es sollen nämlich**) „gewisse äußere Elemente von gewissen inneren Vermögen" aufgenommen werden, und diese äußeren Elemente werden Reize genannt. Dadurch werden Reize und Vermögen aber zu selbstständigen Kräften oder gar Substanzen, die vielleicht meßbar sind, und die Seele schaut von ferne unthätig dem Spiele zu. Sind die sinnlichen Reize „aufgenommen und angeeignet", so werden auch sie zu „psychischen Elementen."

Der Sinnenreiz und die dadurch eingeleitete Vorstellung sind natürlich ganz verschiedene Dinge. Ebenso verkehrt ist es aber, die Fähigkeit des Geistes, zu Vorstellungen angeregt zu werden, mit den Geistesvermögen zu verwechseln. Das Geistesvermögen wird überhaupt gar nicht in Thätigkeit gesetzt, sondern der Geist selbst; das Vermögen bestimmt nur die Qualität dieser Thätigkeit. Bei Beneke freilich hat sie gar keine Qualität, sondern nimmt jede Qualität an, die ihr grade jetzt von außen aufgedrückt wird. Wenn das wahr wäre, so müßten die Men-

*) Merkwürdigerweise bedient B. sich des Ausdrucks: Wahrnehmungen (Psychologie §. 39), der ja schon das Spontane andeutet, also ihm selbst widerspricht.

**) Psychologie §. 40.

schengeister qualitativ verschieden seyn und es gäbe so viele Species wie Menschen auf der Erde.

Die Reize werden nun als substantielle Dinge in den Urvermögen der Seele untergebracht wie in den Fächern eines Repositoriums, so daß die gleichen Vorstellungen stets in dasselbe Fach gelangen und dadurch das Vermögen stärken.

Alle einmal aufgetauchten Vorstellungen sind unverloren und können bei Gelegenheit wieder reproducirt werden. Das ist gewiß richtig, denn das Wiederverschwinden müßte ja durch eine Ursache erklärt werden. Das ist der zweite Grundproceß, aus dem die Spuren oder Angelegtheiten hervorgehen.

Hier zeigt sich eine Verwechselung von Wesen und Eigenschaft, von der Seele und ihren Vermögen. Man denke sich, daß ein vielgelesener Philosoph von der Seele und ihren Theilen, den Seelenvermögen spricht. Die Seele ist also das aus den einzelnen Fächern zusammengesetzte Repositorium. Dabei ist denn sehr zu befürchten, daß das Ding einmal aus dem Leim geht und einzelne Theile abhanden kommen. Aber, im vollen Ernst, auf so grobe Schnitzer sollte man kein System gründen, welches auf die Solidität empirischer Forschung Anspruch macht. Und hier wird gerade das darauf gegründet, was diesem System vor allen übrigen in der Pädagogik den Vorzug geben sollte, nämlich die Kenntniß „vom ursprünglichen Seyn" der menschlichen Seele *). Man soll nämlich von dem ausgebildeten Zustand der Seele die Spuren abziehen, um dadurch die Seele an sich zu erhalten. „Was folgt daraus? Die ursprünglichen Empfindungen (bei dem zuerst zum Leben erwachenden Kinde) sind, wenn auch denen der ausgebildeten menschlichen Seele gleichartig, doch unendlich schwächer als diese." Um diesen Trivialsatz zu finden, bedurfte es wahrlich nicht so großer Anstalten, denn daß ein ausgebildetes Vermögen stärker ist, als ein ungebildetes, versteht sich von selbst; wo aber bleiben die versprochenen Elemente des Geisteslebens? Die mußten doch bei

*) Lehrbuch d. Psychol. §. 44.

der Subtraction zurückgeblieben seyn? Bis jetzt sind sie aber nicht aufgefunden, wie es scheint. Der dritte Grundproceß ist genau identisch mit der Association der Vorstellungen, und es bilden sich daraus Begriffe, Gleichnisse, Urtheile, Complexe von Gefühlen und Bestrebungen. Zu allen diesen Vorgängen bedarf es keiner leitenden Reflexion, es giebt also auch keinen Unterschied zwischen den Schematen der Einbildungskraft und den Begriffen, zwischen den Vergleichungsformeln und dem Urtheil, also auch keine formale Logik. Uebrigens ist namentlich dieser Theil des unteren Gedankenlaufes auf die Geistesthätigkeiten als Gefühle und Strebungen ausgedehnt und für diese in ebenso löblicher Weise ausführlich behandelt, wie für das Erkennen, obwohl eigentlich Beneke die drei Grundvermögen als verschiedene Qualitäten nicht gelten lassen will.

Der vierte Grundproceß lehrt Folgendes: Vermögen und Reize sind „bald in fester, bald in weniger fester Durchdringung" verbunden. Die weniger fest verbundenen Elemente schwimmen nun beweglich umher und sind bestrebt, sich „in jedem Moment unseres Lebens gegen einander auszugleichen." Durch dieses ganz verworrene Bild soll die augenblickliche Stimmung bedingt seyn in Freude, Enthusiasmus, Liebe, Zorn ꝛc. Erstens ist hier einzuwenden, daß diese Stimmung sich nicht nur im Gefühle, sondern ebenso gut im Erkennen und Handeln äußern müßte, und daraus würden sich die Absurditäten eines Potpourris sämmtlicher beweglichen Erkenntnißvorstellungen zu einem Ganzen verbunden und ebenso sämmtlicher Willensregungen ergeben. Zweitens hängt die Stimmung des Geistes gar nicht allein, ja bei den meisten Menschen nicht einmal vorzugsweise vom Gedankenlauf ab, sondern weit mehr noch vom Tonus der Nerven, also von körperlichen Zuständen, denen hier gar keine Rechnung getragen werden kann.

Während auf dem Gebiet des Gemüthes aus dieser Ausgleichung eine Gesammtstimmung hervorgeht, so bilden sich in der Erkenntniß nur bestimmte Gruppen und Reihen und auch diese lassen Spuren zurück. Wie diese wichtigen Gebilde aber

eigentlich entstehen und warum sie sich grade aus dem Gesammtcomplex absondern, dafür erhalten wir keine Erklärung. Es gehören zu solchen Reihen z. B. die Verbindungen zwischen den Eigenschaften eines Dinges, das räumliche und zeitliche Zusammen, die Verknüpfungen zwischen Ursachen und Wirkungen, Zwecken und Mitteln &c.

Der Verfasser der Psychologie wagt nun zwar noch nicht, alle früher angenommenen Seelenvermögen seinem System einzuordnen, hofft aber, daß das möglich sey und bald geschehen werde. Er stellt qualitativ die Seele des Menschen der Thierseele vollständig gleich und läßt sie nur durch ein klareres Bewußtseyn von dieser unterschieden seyn, weshalb er sie eine mehr geistige nennt. Woher aber kommt ihm die Kunde von der Thierseele, da er selbst zugegeben, daß die innere Erfahrung der einzige Weg zur Erkenntniß des Geisteslebens sey?

Außer den erwähnten vier Grundprocessen giebt es nun noch fünf Grundformen der psychischen Entwicklung. Die erwähnten Formen werden hervorgebracht durch entsprechende Reizzustände und zwar in folgenden Abstufungen *):

1) Der Reiz ist zu gering für das ihn aufnehmende Urvermögen. Daraus entsteht ein gewisses Ungenügen und Aufstreben. Unlust.

2) Der Reiz ist grade angemessen zur Ausfüllung des Vermögens. Verhältniß der deutlichen Wahrnehmung.

3) Der Reiz ist in ausgezeichneter Fülle gegeben. Lustempfindung.

4) Der Reiz im Uebermaaß. Ueberdruß.

5) Der Reiz plötzlich übermäßig. Schmerz.

Demnach wäre die deutliche Wahrnehmung ein höherer Grad von Unlust, von beiden die Lust, aus welcher durch abermalige Steigerung Ueberdruß und zuletzt Schmerz hervorgeht. Vielleicht hätte man noch einige Plätzchen für Bestürzung, Schrecken u. s. w. reserviren sollen. Diese Reizverhältnisse möchte

*) A. a. O. §. 67.

ich gar der Erwähnung nicht würdigen, wenn nicht aus ihnen große und gewiß unerwartete Resultate entsprängen.

Zwei von ihnen werden nämlich unglaublicher Weise benutzt, um die drei Grundvermögen abzuleiten.

1) Die Form des Vorstellens entsteht durch den zweiten Reizzustand, wo „Reiz und Vermögen einander vollkommen durchdrungen haben."

2) Die Form des Aufstrebens oder Begehrens entsteht „durch die noch unerfüllten Urvermögen" (erster Reizzustand) „und die durch Reizentschwinden wieder frei gewordenen."

Die Grundform *) des Strebens ist das vom Reiz noch freie Urvermögen und tritt mit Nothwendigkeit ein. Von Freiheit ist also nicht die Rede, ja nicht einmal von Willkühr des Strebens.

3) Die Grundform des Fühlens entsteht durch das „unmittelbare Bewußtseyn von den Verschiedenheiten in der Bildung der neben oder nach einander gegebenen bewußten Entwickelungen oder von ihrem Abstande von einander."

Bei so lockerer Grundlage darf ich mir eine Widerlegung dieses Dogmas ersparen, welches drei verschiedene Qualitäten unseres Geistes auf quantitative Unterschiede zurückführen und durch dieselben erklären will. Gewiß wäre es eine lobenswerthe Arbeit, die Combinationen der Thätigkeiten im Gemüth und in der Thatkraft vereint mit denen der Erkenntniß zu verfolgen, wie die Grundidee dafür längst durch Fries gegeben wurde, aber diese Arbeit fordert zunächst eine große Schärfe in der Abstraction, die hier überall vermißt wird.

Das Bild von nebeneinander liegenden Geistesvermögen ist ein ganz schiefes und verkehrtes, denn die Vermögen sind keine Substanzen, sondern Accidenzen der Seele. Der menschliche Geist ist nicht jetzt ein erkennender, dann ein fühlender und später ein wollender, sondern er erkennt, fühlt und handelt in jedem einzelnen Lebensakt und das ist die eine Seite seiner Spon-

*) A. a. O. §. 164.

taneität. Das Denken, Fühlen und Handeln sind aber verschiedene Qualitäten der Seele, die uns durch den inneren Sinn gegeben werden. Wer sie hier nicht unterscheiden lernt, dem kann sie keine, noch so mühsame Speculation begreiflich machen und aller Streit darüber ist ebenso nutzlos wie der, ob der Geist von der Materie verschieden sey.

Die Gesetze des Gedankenlaufes können uns also treffliche Aufschlüsse geben über die Erregbarkeit von Gemüth und Thatkraft, über das Spiel der ihnen angehörigen Vorstellungen, aber nimmermehr über ihre Qualitäten. Da hat Beneke einen Zirkel im Beweis, denn im Grunde setzt er die qualitativen Unterschiede schon voraus.

Ein und derselbe Geist zeigt uns in jedem Lebensakt zugleich ein Erkennen, Empfinden und Handeln. Diese drei Abstractionen, welche Namen man ihnen auch geben mag, sind vollkommen richtig und entsprechen drei verschiedenen Qualitäten des Geistes. Obwohl sie mit einander in die Erscheinung treten, können wir doch sehr gut in jeder Vorstellung das herausnehmen, was einer jeden von ihnen besonders zukommt. Wir können aber ferner darauf unser Augenmerk richten, wie sie sich in ihren Aeußerungen vereinigt darstellen und wie die ihnen speciell zukommenden Vorstellungen sich associiren zu Vorstellungsformen (Schematen), die dann die Reflexion verständig benutzt. Das ist die einzige Methode, wie wir eine klare Geschichte des psychischen Lebens gewinnen werden.

Die Folgen einer solchen psychologischen Abstraction für die Entwicklung der höheren Seelenthätigkeiten sind leicht vorauszusehen. Die Sache ist aber, namentlich für die Logik, von zu großer Bedeutung, als daß wir nicht noch einige Augenblicke dabei verweilen sollten. Zunächst fehlt gänzlich die Determination der Begriffe. Wie ist solche auch möglich ohne den reflectirenden Verstand, dem hier keine Stelle wird. Die Begriffe sind gar keine Begriffe im logischen Sinne, sondern bloße Schemata der Einbildungskraft, daher sie denn auch noch mit allerlei nicht dazugehörigen Vorstellungen verbunden gedacht wer-

den *). Umfang und Inhalt des Begriffs werden mit Quantität und Qualität verwechselt. „Das besondere Vorstellen wird klarer gemacht durch den Begriff, dieser durch die Beziehung auf das Besondere aufgefrischt." So entsteht das Urtheil. Das Denken in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen geht auf eine ebenso mechanische Weise vor sich, wie die gedächtnißmäßige Auffassung; ohne daß der Geist selbst sich zu bemühen braucht, ist das Denken „in der Gewalt" der inneren Erregung, nämlich des Willens.

Mit einer solchen Logik läßt sich aber gar nichts anfangen und wir müssen, auf diese beschränkt, nicht nur die Philosophie, sondern überhaupt alles Denken aufgeben. Wir kommen dadurch ganz naturgemäß auf die Seele als ein Konglomerat von Vorstellungen, als ein beständig in substantieller Veränderung begriffenes Wesen **), u. s. f.

Ich möchte hier noch auf einige der verhängnißvollen Folgen einer solchen Psychologie aufmerksam machen, wie sie sich schon im System selbst kund geben in den Kapiteln, welche die Ethik und die Religionsphilosophie berühren.

Die Ethik ist der Grundpfeiler aller Erziehung des Menschengeschlechts, und ihre Anforderungen sind nicht hinwegzudemonstriren. Die Philosophie kann die ethischen Wahrheiten wohl zu erklären und abzuleiten versuchen, aber nie denselben Hohn sprechen, wenn sie sich nicht selbst ihr Urtheil fällen will. Die Ethik bedarf zu ihrer Existenz der Idee des Guten, der Zwecke an sich und des Handelns nach denselben. Diese Begriffe wie die von Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit u. s. w. finden in Beneke's Psychologie keinen Platz. Seinem Willen entspricht kein Zweck, denn er entsteht durch eine bloße Combination von Vorstellungsgruppen mit Begehrungen und mit der Vorstellung vom Ich (a. a. O. §. 187). So giebt es denn auch mehrere Begehrungsvermögen, die einander sogar entgegen-

*) A. a. O §. 124.

**) §. 149 a. a. O.

gesetzt seyn können (§. 197). Offenbar sind diese Vermögen nichts als die natürlichen Triebe, welche aus der Association von Vorstellungen aller drei Grundvermögen erwachsen, und welche bei Beneke durch „besondere Concentration und Durchbildung" den einheitlichen Willen construiren. So ist denn dieser eine Wille nichts weiter als ein Aggregat von Trieben. Was die höhere Stimmung in uns erregt, das soll als das natürlich Höchste das Sittengesetz vertreten, und dieses Sittengesetz ist vom natürlichen nicht unterschieden (§. 226—228).

Es genügt dies, um zu zeigen, daß trotz mannichfacher Vorzüge im Einzelnen dieses psychologische System im Ganzen für die Pädagogik unbrauchbar ist und daß die praktischen Erfolge, die man mit demselben erzielt zu haben meint oder auch wirklich erzielt hat, nicht durch dasselbe, sondern trotz desselben entstanden sind. Der Weg, den die psychische Anthropologie in's Künftige einzuschlagen hat, ist der von Beneke im Anfang betretene der empirisch-psychologischen Forschung, aber nicht, um daraus noch unbekannte Qualitäten der Seele abzuleiten, sondern um die Lebensgeschichte des Geistes kennen zu lernen von der Zeit an, wo er zum Bewußtseyn gelangt und von dieser aus die Formen und Anlagen desselben zu erklären oder zu deduciren.

Trotz dieser Fehler der Psychologie von Beneke müssen wir dasjenige anerkennen, wodurch dieses System sich vor fast allen übrigen bedeutend hervorthut: Daß es auf eine gesunde empirische Grundlage gebaut ist und durch einen Grundgedanken gestützt wird, welcher in allen neueren Systemen so fruchtbringend geworden ist. Dieser Grundgedanke ist der der empirisch-psychologischen Forschung, durch welchen die Philosophie eine wahre Naturwissenschaft wird. Beneke zeigt sich überall in seinen Werken als tüchtiger praktischer Psychologe, und das muß nothwendig Vertrauen einflößen, besonders denen, welche die Philosophie nicht aus bloßer Lust zur Sache treiben, sondern um sie unmittelbar auf das Leben anzuwenden. Beneke's psychologische Schriften sind voll von ausgezeichneten Beobachtungen, angestellt in

Schulen, Krankenzimmern, Irrenhäusern, in allen Lebensverhältnissen der Menschen, und Beneke selbst hatte ein gar reiches inneres Leben zu seiner Betrachtung vor sich. So ist alles, was er über die Seelenkrankheiten sagt, ganz vortrefflich und meistens, unabhängig von aller Theorie, auf tüchtige Beobachtung gegründet. Die neueste Zeit hat nun freilich noch einen großen Vortheil voraus.

Ein wichtiges Moment für die Psychologie bietet sich nämlich in der immer fortschreitenden Nervenphysiologie. Zwar haben die bedeutendsten Philosophen nachgewiesen, daß wir niemals psychische Thätigkeiten aus physischen Bewegungen oder umgekehrt diese aus jenen ableiten können; aber die tiefere Einsicht in das Nervenspiel und seinen innigen Zusammenhang, seine beständige Wechselwirkung mit dem Vorstellungsspiel des unteren Gedankenlaufs sind von großem didaktischen Werth für unsere Erkenntniß des maschinenmäßigen Wirkens desjenigen Theils unserer Geistesthätigkeit, die uns vermöge unserer Sinnlichkeit mit dem Körperlichen in unmittelbare Verbindung setzt. Durch diese Betrachtung muß sich nothwendig das ihr Fremdartige, Unerklärbare, klarer absondern und hervorheben und das empirische Vorurtheil unmöglich machen durch die tiefere Einsicht in die Welt der Begriffe und Ideen, die Welt des Sittlichen und des Absoluten.

Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession von Immanuel Hermann Fichte. Leipzig, 1859. Brockhaus.

Eine Confession? Aber das Wort hat eine doppelte Bedeutung: Die Confessio Augustana hat einen ganz andern Sinn und Klang als die confessiones Augustini. Indeß es heißt ausdrücklich: eine philosophische Confession. Daraus sollte man schließen, daß man hier mehr ein augustanisches als ein augustinisches Bekenntniß zu erwarten habe, mehr das Resultat einer philosophisch begründeten Untersuchung, als den Ausspruch

einer mehr subjectiv gehaltenen Ueberzeugung. Dennoch ist dem nicht so; sondern der Verf. will ausdrücklich seine Lehre nicht als eine philosophisch begründete Wahrheit, sondern lediglich als eine auf Wahrscheinlichkeitsbeweisen beruhende Hypothese betrachtet haben. —

Fichte ist bekanntlich mit Lotze über die Seelenfrage in Streit gerathen. Lotze geht von der Voraussetzung aus, daß die Seele Bewußtseyn sey und als solche etwas durchaus Raumloses seyn müsse. Gleichwohl weist er ihr ihren bestimmten Platz im menschlichen Organismus an, und zwar an der Stelle im Gehirn, wo nach allen anatomischen Forschungen alle Nervenfäden sich zusammenzufinden scheinen. Weil aber die Nervenfäden, so zart sie auch seyn mögen, dennoch etwas Räumliches sind und deshalb mit etwas Raumlosen nicht in unmittelbare Verbindung gebracht werden können, so nimmt Lotze ein Medium an, ein Parenchym, wie er es nennt, in welchem die Seele sich befinde und welches den Raum zwischen ihr und den Nervenenden ausfülle, und welches die von den Nervenenden ausgehenden Wirkungen aufnehme und sie so weiter an die Seele bringe. Fichte dagegen behauptet: Die Seele ist nicht etwas bloß Raumloses, sie ist vielmehr ein Raum bildendes und Raum einnehmendes Wesen. Lotze sagt: die Seele hat ihren Sitz an einem bestimmten Puncte im Gehirn. Fichte dagegen: sie ist an allen Puncten des ganzen leiblichen Organismus gegenwärtig. Lotze sagt: die Seele wird von außenher mit einem ihrer Eigenthümlichkeit entsprechenden Leibe angethan. Fichte dagegen: die Seele bildet sich ihren Leib nach ihrer Eigenthümlichkeit selbst. Fichte nennt Lotze's Ansicht die Anpassungshypothese, seine eigene aber die Gestaltungshypothese. Aber Hypothesen nennt er beide Ansichten; er behauptet nur, daß die seinige einen bei weitem höheren „Grad der Wahrscheinlichkeit" für sich habe.

Und doch dürfte Fichte gegen Lotze darin unfraglich Recht behalten, daß es etwas durchaus Undenkbares sey, wie ein gänzlich Raumloses von Wirkungen, die von etwas Räumlichem,

nämlich den Nervenenden aus-, und durch etwas Räumliches, nämlich das Parenchym, hindurchgehen (S. 168 f.), daß ein gänzlich Raumloses, wie doch die Seele seyn solle, jemals von solchen Wirkungen getroffen werden könne. Aber freilich Fichte selbst muß doch auch andrerseits der Voraussetzung Lotze's beistimmen, daß die Seele als ein bewußtes Wesen etwas durchaus Intensives und Innerliches sey, welches mit allem Aeußerlichen und Räumlichen gar nichts zu schaffen habe. Fichte leugnet nur, daß die Seele bloß und allein ein bewußtes Wesen sey, und behauptet deshalb, daß es ein falscher Schluß sey, die Unräumlichkeit, welche dem einen Theile ihrer Natur zukomme, auf ihre ganze Natur auszudehnen (S. 153 ff.). Nach seiner Ansicht ist die Seele ein bewußtes und unbewußtes Wesen zugleich, und könne darum von innerlicher als auch äußerlicher, von intensiver als auch extensiver Natur seyn*). Allein hiermit hat er offenbar die Schwierigkeit der Frage in die Seele selbst verlegt, so daß man sein Wort gegen die Lotzesche Hypothese: es sey etwas durchaus Undenkbares, etwas Räumliches mit etwas Unräumlichen in Verbindung bringen zu wollen, gegen ihn selbst richten muß. Fichte antwortet darauf mit einer Stelle aus seiner Anthropologie: Ob eine solche Verbindung überhaupt innerhalb eines und desselben Wesens möglich sey, das sey „eine noch offene Frage, welche nach andern Gründen entschieden werden müsse." Die Anthropologie aber verweist uns über diese Frage an die von ihm noch zu erwartende Psychologie. Die Hauptfrage bleibt also noch unbeantwortet. Und so stehen allerdings hier nichts als zwei Hypothesen einander gegenüber, und das Büchelchen bleibt eine — Confession.

Indeß ist es doch von Interesse, diese Confession in ihrer weiteren Ausführung zu hören: Die Seele, sagt Fichte, führt nicht bloß ein bewußtes, sondern auch ein vorbewußtes

*) Aufschluß hierüber enthält der Aufsatz: Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, Philos. Zeitschr. Bd. 33, S. 81—107. Vergl.: Die Seelenfrage des Materialismus, kritisch unters. 2c. Ebendas. Bd. XXV, S. 58 f. 169 f.

Leben. Aber sie ist auch da schon ein bestimmtes individuelles Wesen und wirkt nach dieser ihrer Individualität; sie ist da auch schon ein mit Vernunft begabtes Wesen, und ihre Wirksamkeit ist nach vernünftigen Zwecken geregelt. In dieses unbewußte Leben fallen nun zum Ersten alle jene Wirkungen, denen zu Folge der menschliche Leib seine bestimmte individuelle Gestalt erhält. Sie selbst bildet sich aus den sie umgebenden anorganischen Stoffen einen organischen ihr angemessenen Leib, mit Allem, was zu seiner Erhaltung und zu dem Zwecke, zu welchem er ihr dienen soll, nöthig ist. In dieses unbewußte Leben gehören aber auch alle höheren Eingebungen und Offenbarungen des künstlerischen, wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Lebens, welche ohne unsere Absicht in uns erstehen, und die deshalb ihren Ursprung nicht in unseren bewußten Gedanken und Entschlüssen haben können. In dieses vorbewußte Leben gehört endlich auch jene ganze geheimnißvolle Welt, welche in Träumen, Visionen, magnetischen und somnambülischen Zuständen zu Tage tritt. In das bewußte Seelenleben dagegen gehören alle Zustände und Vorgänge unseres inneren Lebens, welche Resultate unseres Denkens und Wollens sind, und über welche wir uns eine deutliche Rechenschaft zu geben vermögen. Für die bewußte Seele ist nun das ihr zugehörige Organ das Gehirn, ohne daß ihr jedoch an einem bestimmten Puncte im Gehirn ihr fester Sitz angewiesen werden müßte. Die vorbewußte Seele dagegen ist in ihrer Körper bildenden, erhaltenden und belebenden Thätigkeit an allen Puncten des leiblichen Organismus gegenwärtig und hat das ganze Nervensystem zu ihrem Organe. Allein es giebt auf diesem Gebiete des Seelenlebens außerdem eine Menge von psychischen Zuständen, in welchen die Thätigkeit der Seele als eine von der Vermittlung durch den leiblichen Organismus relativ oder absolut freie, lediglich in sich selbst vermittelte, gedacht werden muß. Hier eröffnet sich dem Seelenleben ein durchaus neues Gebiet, nämlich die Gemeinschaft mit einer andern, jenseit der sinnlichen Erscheinung liegenden unsichtbaren Welt, und es erheben sich hier die Fragen über den

Einfluß einer höheren Geisteswelt auf die Menschenwelt. Das religiöse Gebiet von der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen durch die Vermittelung der Engel und des Sohnes ist unserem weiteren Nachdenken aufgethan. Es ergiebt sich hieraus, daß das bewußte Leben der menschlichen Seele nur ein Theil und zwar ein verhältnißmäßig kleiner Theil des ganzen Seelenlebens ist, in welches durch diese neue Lehre von der menschlichen Seele ein wissenschaftlicherer Weg angebahnt worden ist. Das ist Fichte's psychologische Confession.

Niese.

Critique of Pure Reason. Translated from the German of Immanuel Kant by J. M. D. Meiklejohn. London, H. G. Bohn, 1855.

Diese Uebersetzung von Kant's Kritik der reinen Vernunft ist zwar zunächst und vorzugsweise für England von hoher Bedeutung. Denn darüber zweifelt wohl Niemand mehr, der einige Einsicht in den Entwickelungsgang der neueren Deutschen Philosophie und seine Motive besitzt, daß Kant's Kritik der reinen Vernunft nicht bloß ein s. g. Epoche machendes Werk ist, sondern das Princip, ja den Keim der ganzen folgenden Entwickelung und damit die gesammte Deutsche Speculation von Kant bis Hegel gleichsam präformirt in sich trägt. Wenigstens wird sich Niemand rühmen dürfen, die Systeme Fichte's und Herbart's, Schelling's, Hegel's, Schleiermacher's, Krause's 2c. verstanden zu haben, dem die Tendenz, die Motive und Zielpuncte, die Principien und Grundgedanken von Kant's Kritik der reinen Vernunft noch irgend unklar sind. Diese erste, gründlich verstandene und daher durchaus verständliche, in reinem gutem Englisch geschriebene Uebersetzung von Kant's Hauptschrift gewährt daher erst den Englischen Philosophen die Möglichkeit, in den Sinn und die Bedeutung der neueren Deutschen Philosophie einzudringen. Nur daraus, daß eine solche Uebersetzung bisher in England fehlte, erklärt sich einigermaßen die auffallende Erscheinung, daß selbst Philosophen von großer Tiefe des

Geistes und speculativer Begabung wie z. B. Sir William Hamilton in so seltsame Mißverständnisse verfallen, wenn sie auf die Systeme Fichte's, Hegel's ꝛc. zu sprechen kommen. Sie hatten offenbar Kant's Kritik der reinen Vernunft, wenn auch gelesen, doch nicht völlig verstanden; und das wird wiederum Jeder erklärlich finden, dem es mit dem Studium derselben Ernst gewesen und der daher weiß, wie schwerfällig und theilweis unklar Kant's Original geschrieben ist und wie viel Mühe es daher kostet, überall bis zu voller Klarheit des Verständnisses durchzudringen.

Aber auch für die Deutsche Philosophie ist diese treffliche Englische Uebersetzung keineswegs ohne Bedeutung. Sie fällt in eine Zeit, in welcher der wissenschaftliche Geist Alt-Englands, den die praktischen Interessen, das religiöse Dogma, die Autorität der Kirche und die Ehrfurcht vor alt hergebrachter Sitte in Fesseln gehalten hatten, sich kräftig zu regen beginnt, in welcher der philosophische Forschungstrieb neu erwacht ist und an jenen Fesseln gewaltig rüttelt, weil die Wissenschaft nicht bloß der äußern, sondern auch der inneren geistigen Freiheit bedarf, um ihr Leben zu fristen. Wir dürfen daher hoffen, daß diese Uebersetzung und das durch sie erst ermöglichte Verständniß der Deutschen Speculation diesem neuen Geiste eine mächtige Hülfe gewähren wird, nicht nur sich der Schätze der Deutschen Philosophie zu bemächtigen, sondern mehr noch selbstständig vorzudringen und auf neuen eignen Bahnen dem Ziele näher zu kommen. Damit aber, so hoffen wir, würde wiederum von England her eine günstige Rückwirkung auf unsere Zustände erfolgen; es würde mit Englischer Hülfe den Deutschen Philosophen leichter werden, die herrschende Gleichgültigkeit gegen tiefer gehende wissenschaftliche Fragen, die Erschlaffung des philosophischen Interesses, die Neigung zu geistlosem Materialismus und subjectivistischem Dogmatismus, zu überwinden. — Ja selbst unmittelbar dürfte die vorliegende Uebersetzung Manchem von Nutzen seyn. Denn sie ist bei vollkommener Treue und Richtigkeit so klar und fließend geschrieben, daß sicherlich Jeder, der des

Englischen mächtig ist, sie leichter verstehen wird als das schwerfällige Deutsch des Kantischen Originals. Zum Beweise dieser paradox klingenden Behauptung setzen wir ein Paar Stellen her. Zunächst den Anfang der Kantischen Einleitung:

That all our knowledge begins with experience, there can be no doubt. For how is it possible that the faculty of cognition should be awakened into exercise otherwise than by means of objects, which affect our senses, and partly of themselves produce representations, partly rouse our power of understanding into activity, to compare, to connect, or to comparate these, and so to convert the raw material of our sensuous impressions into a knowledge of objects, which is called experience? In respect of time, therefore, no knowledge of ours is antecedent to experience, but begins with it, etc.

Und die schwierigere Stelle zu Anfang der „Transscendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe“ (§. 15): „The manifold content in our representations can be given in an intuition which is merely sensuous, — in other words, is nothing but susceptibility; and the form of this intuition can exist à priori in our faculty of representation, without being any thing else but the mode in which the subject is affected. But the conjunction of a manifold in intuition never can be given us by the senses; it cannot therefore be contained in the pure form of sensuous intuition, for it is a spontaneous act of the faculty of representation. And as we must, to distinguish it from sensibility, entitle this faculty understanding; so all conjunction — whether conscious or unconscious, be it of the manifold in intuition, sensuous or nonsensuous, or of several conceptions — is an act of the understanding. To this act we shall give the general appellation of synthesis, thereby to indicate, at the same time, that we cannot represent any thing as conjoined in the object without having previously conjoined it ourselves. Of all mental notions, that of conjunction is the only one which cannot

be given through objects, but can be originated only by the subject itself, because it is an act of its pure spontaneous activity. U. s. w. —

H. Ulrici.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

Petri Abaelardi opera etc. Première édition complète, augmentée de notes, d'argumens etc., par M. Victor Cousin. Tome II. 4to. Paris, Durand, 1859.

Abercrombie: The Culture and Discipline of the Mind. New Edition. London, 1859. (3½ Sh.)

H. S. Anton: Quae intercedat ratio inter Ethicorum Nicomacheorum lib. VII, 12—15 et lib. X, 1—5. Dantisci (Devrient), 1859. (10 Sgr.)

E. F. Apelt: Religionsphilosophie. Mit einem Nachwort vom Lic. G. Frank. Leipz., 1860. (1¼ Thlr.)

Aristoteles' Werke. 7. Bändchen: Eudemische Ethik. 8. Bändchen: Große Ethik nebst d. Schrift über d. Tugenden u. d. Laster. Uebers. von Dr. J. Rieckher. Stuttg., 1859. (10 Sgr.)

D. Asher: Der religiöse Glaube. Eine psychologische Studie. Als Beitrag zur Psychologie u. Religionsphilos. Leipzig, 1860. (18 Sgr.)

Lord Bacon's Works (complet). Collected and Edited by R. L. Ellis, J. Spedding and D. D. Heath. Vols. I—V: comprising the Division of Philosophical Works (4 L. 6 Sh.); Vols. VI. VII, comprising the Division of Literary and Confessional Works (1 L. 16 Sh.) London, Longman, 1859.

J. R. Ballantyne: Christianity contrasted with Hindu Philosophy: an Essay in 5 Books, Sanscrit and English, with Practical Suggestions etc. London, Madden, 1859.

M. N. Bouillet: Les Ennéades de Plotin, traduites par la première fois en français, accompagnées de sommaires, de notes et d'éclaircissements et précédées de la vie de Plotin etc. Tome II. Paris, Hachette, 1859.

E. E. Bowen: The Force of Habit, considered as an Argument to prove the Moral Government of Man by God. London, Macmillan, 1859.

Le prince A. de Broglie: Questions de religion et de liberté. 2 Vols. Paris, Lévy, 1859. (15 Fr.)

J. Brown: Locke and Sydenham: with other Occasional Papers. 2. Edition. London, Hamilton, 1859. (9 Sh.)

M. le Duc de Caraman: Charles Bonnet, Philosophe et Naturaliste, sa vie et ses oeuvres. Paris, Vaton, 1859.

Abbé J. Cognat: Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique. Paris, 1859.

H. M' Cormac: Aspirations from the Inner, the Spiritual Life, aiming to reconcile Religion, Literature, Science and Art with Faith and Hope, Love and Immortality. London, Longman, 1860. (9½ Sh.)

M. Chretien: Letter to Maurice on the Bampton Lectures. London, 1859. (1½ Sh.)

Rev. Dr. M' Cosh: The Intuitions of the Mind inductively investigated. London, Murray, 1860.

Ch. Cuvier: Cours d'études historiques au point de vue philosophique et chrétien. 2. Série: Esquisse d'une philosophie de l'histoire. Paris et Strasbourg, Berger-Levrault, 1859. (2⅓ ℛ)

M. M. Debrit: Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine. 1 Vol. in 12. Paris, Meyrueis, 1859.

E. N. Dennys: The Alpha: a Revelation, but no Mystery. A Philosophic Inquiry into the Nature of Truth. A new Edition. London, Whitfield, 1859. (3½ Sh.)

M. Drobisch: Ueber die Stellung Schiller's zur Kantischen Kritik. In den Berichten der K. Sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften, Philolog. histor. Classe. 1859. (S. 176 ff.)

G. Th. Fechner: Elemente der Psychophysik. 1. Thl. Leipzig, 1860. (1 ℛ 24 Sgr)

W. Fleming: The Vocabulary of Philosophy, Moral, Mental and Metaphysical. 2. Edition, revised. London, Griffin, 1859. (7½ Sh.)

L. Giesebrecht. Damaris. Eine Zeitschrift. 1860. Heft 1. Stettin, 1860.

J. Hamilton: Thoughts on the Principles of Truth and the Causes and Effects of Error. Cheap Edition. London, Macmillan, 1859. (5 Sh.)

J. Huber: Die Philosophie d. Kirchenväter. München, 1859. (1 ℛ 18 Sgr)

J. Jacoby: Kant und Lessing. Eine Parallele. Rede zu Kant's Geburtstagsfeier. Königsberg, 1859. (5 Sgr)

Inspiration: How is it related to Revelation and the Reason? With a few Remarks suggested by recent Criticism on Mansell's Bampton Lectures. London, Trübner, 1859. (2 Sh.)

C. H. Kirchner: Die speculativen Systeme seit Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Leipzig, 1860. (18 Sgr)

J. v. Kuhn: Philosophie und Theologie. Eine Streitschrift. Tübingen, 1860. (12 Sgr)

Leibnitz: Oeuvres de, publiées pour la première fois d'après les manuscripts originaux avec notes et introductions par A. Foucher de Careil. T. I: Lettres de Leibnitz, Bossuet, Pellisson, Molanus et Spinola pour la réunion des Protestants et des Catholiques. Paris, Didot, 1859. (2⅓ ℛ)

H. L. Mansel: An Examination of the Rev. F. D. Maurice's Strictures on the Bampton Lectures. London, Murray, 1859. (2½ Sh.)

L. A. Martin: Histoire de la Morale. 1. partie: La Morale chez les Chinois. Paris, 1859.

T. H. Martin: Examen d'un problème de théodicée. Paris, Durand, 1859.

M. Matter: La Morale ou la philosophie des moeurs. Paris, 1859. (4 Fr.)

F. D. Maurice: A Sequel to the Inquiry „What is Revelation?" A Series of Letters in Reply to Mr. Mansel's Examination of Strictures on the Bampton Lectures. London, Macmillan, 1860.

F. Michelis: Die Philosophie Platon's in ihrer inneren Beziehung zur

geoffenbarten Wahrheit kritisch aus den Quellen dargestellt. 1. Abtheil.: Die Einleitungen, die dialektischen und als Nachtrag die sokratischen Dialoge enthaltend. Münster, 1859. (1⅓ ℛ)

J. Munier: Ueber einige Lehren der Nikomachischen Ethik und ihre Beziehung zur Politik. Mainz (Faber), 1858. (10 Sgr)

Mystagogos. Eine christl. Vorschule. Neue Folge. Hamb., 1860. (20 Sgr)

F. v. Osten-Sacken: Franz v. Baader und Louis Claude v. Saint-Martin. Besondrer Abdruck der Einleitung zum 12. Bande der Baader-schen Werke. Leipzig, 1860. (12 Sgr)

J. K. Passavant: Briefe von Johann Michael Sailer, M. Diepenbrock u. J. K. Passavant, nebst einigen Aufsätzen aus Passavant's Nachlaß. Frankf. a. M., Heyder, 1860. (20 Sgr)

Platonis opera omnia. Recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit G. Stallbaum. Vol. III, sect. II, cont. politiae lib. VI—X. Editio II, plurimis locis aucta et emend. Gothae, 1859. (1½ ℛ)

Platon's sämmtliche Werke, übersetzt von H. Müller, mit Einleitungen begleitet von K. Steinhart. 7. Bd., 1. u. 2. Abtheil. Leipzig, 1859. (3⅔ ℛ)

Platon's Werke. 2. Gruppe, 3. Bändchen: Gorgias. Uebers. von Dr. J. Deuschle. Stuttg., 1859. (5 Sgr)

Platon's Werke. In deutschen Uebersetzungen herausgeg. von einer Gesellschaft Gelehrten. 8. Bd. Gorgias. Leipz., 1859. (10 Sgr)

Platone, Opere di, nuovamente tradotte da Rugg. Bonghi. Vol. I, fasc. 1, 2. Milano, Colombo, 1858.

G. A. Rayneri: Della pedagogia. Torino, Franco, 1859.

E. R. Redepenning: Wissen u. Glauben, ihr Zwiespalt zu unsrer Zeit u. der Weg ihrer Aussöhnung. Ein Vortrag im wissenschaftl. Verein zu Nordhausen ꝛc. Nordhausen, 1860. (3 Sgr)

S. Ribbing: Genetisk Framställning af Platos Ideelära, jemte bifogade undersökningar om de Platonska Skrifternas äkthet och inbördes sammenhang. Upsala, Wahlström, 1858. (3 Rdr.).

H. Ritter: Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußeren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. 2. Bd. Göttingen, 1859. (3⅔ ℛ)

M. Schaible: Exercises in the Art of Thinking. London, 1860. (3½ Sh.).

J. Schaller: Psychologie. 1. Theil: Das Seelenleben des Menschen. Weimar, 1860.

K. H. Scheidler: Akademisches Schiller- und Fichte-Buch. 1. und 2. Abtheil.: Schiller und Jena. Nebst Analecten und Miscellen. Jena, 1860. (15 Sgr)

F. W. J. v. Schelling's sämmtliche Werke. Erste Abtheil., 5. Band. Stuttg., 1859. (3 ℛ 24 Sgr)

A. Schmid: Die Thomistische und Scotistische Gewißheitslehre. Eine historisch kritische Abhandlung. Als Programm zum Schluß des Studienjahrs 1858/9. Dillingen, 1859. (10 Sgr)

L. Schmid: Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That. Gießen, 1860. (2 ℛ 15 Sgr)

A. Schöffer: Essay sur l'avenir de la tolerance. Paris, Cherbuliez, 1859.

A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage. 1. Band: 4 Bücher nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philos. enthält; 2. Band, welcher die Ergänzungen zu den 4 Büchern des 1. Bandes enthält. Leipzig, 1859. (6 ℔)

R. Schuricht: Auszug aus dem Tagebuche eines Materialisten. Hamburg, 1860. (20 Sgr)

J. Simon: La liberté. 2 Edit. 2 Vols. Paris, Hachette, 1859. (7 Fr.)

Ders.: La Religion naturelle. 4. Edit. Ebendas. (3½ Fr.)

Ders. Le Devoir. 5. Edit. Ebendas. (3½ Fr.)

J. Simon, E. Saisset, A. Jacques: Manuel de Philosophie. 2. Edit. Ebend. (3 Fr.)

Saint-René Taillandier: Histoire et Philosophie religieuse. Etudes et Fragments. Paris, Lévy Frères, 1859.

K. Thomas: Die metaphysischen Anfangsgründe der Theorie der Elementar-Attraction von J. F. Herbart. Aus d. Lateinischen übersetzt und eingeleitet. Berlin, 1859.

K. F. E. Thrandorff: Theos, nicht Kosmos. Denkschrift als Zeugniß für die Wahrheit. 2. Aufl. Berlin, 1860. (15 Sgr)

A. Véra's Works: Hegel's Logic. Translated for the first time from the German into French; with an Introduction and continuous Commentary. Introduction to the Philosophie of Hegel. (6 Sh.) The Problem of Certainty. (5 Sh.) Aristotelis, Platonis et Hegelii de Medio Termino Doctrinae. (2 Sh.) Inquiry into Speculative and Experimental Science. (2½Sh.) 2 Vols. London, Jeffs, 1859. (12 Sh.)

Vidal: Théologie de la religion naturelle. Paris, Ladrange, 1859.

A. Vinet: Studies on Pascal. Translated from the French with an Appendix of Notes, partly taken from the Writings of Lord Bacon and Dr. Chalmers. By the Rev. T. Smith. London, Hamilton, 1859. (5 Sh.)

A. E. Wagner: Handbuch d. religiösen u. moralischen Bildung. 2. Thl.: Betrachtungen über unsre Glaubens- und Sittenlehren. 2. Hälfte. Berlin, 1860. (1 ℔)

Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. 2. Theil: die Negervölker und ihre Verwandten, ethnographisch und culturhistorisch dargestellt. Leipzig, 1860. (3 ℔ 15 Sgr)

K. Werner: Grundriß der Geschichte der Moralphilosophie als Leitfaden für Vorlesungen. Wien, 1859. (15 Sgr)

R. Whately (Archbishop of Dublin): Dr. Paley's Works. A Lecture. London, Parker, 1859. (1 Sh.)

W. Whewell: The Platonic Dialogues for English Readers. Vol. I: Dialogues of the Socratic School and Dialognes referring to the Trial and Death of Socrates. London, Macmillan, 1859.

Ders.: Indications of the Creator: Theological Extracts from the History and the Philosophy of the Inductive Sciences. 2 Edition. London, Parker, 1859. (5 Sh.)

Ders.: The Philosophy of Discovery, historically examined. Being the Third and Concluding Part of the third Edition of The Philosophy of the Inductive Sciences. London, Parker, 1860.

R. Zimmermann: Schiller als Denker. Ein Vortrag zur Feier seines

100jährigen Geburtstags in der außerordentlichen Sitzung der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 10. Novbr. 1859 gehalten. (Aus d. Abhandlungen der Königl. Böhm. Gesellschaft der Wissensch. Bd. XI.) Prag, 1859. (8 Ngr.)

II. Verzeichniß

der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen.

1858. Stück 162—164. H. E.: Renan, Etudes d'histoire religiense; Essais de morale et de critique. — St. 185—187. Ritter: christliche Philosophie Bd. 2. — St. 200. Heinr. v. Stein: Stahr, Aristoteles u. d. Wirkung der Tragödie. — St. 204. Heinr. v. Stein: Schmid, Descartes u. s. Reform der Philosophie. — 1860. St. 5—8. E. Moller: Thaulow, Gymnasial-Pädagogik. —

Heidelberger Jahrbücher.

1859. Heft 9. Reichlin-Meldegg: Ueberweg, System der Logik. S. 690. — Heft 10. Ders.: Schmid, Descartes u. s. Reform d. Philosophie S. 731. — Ders.: Pfnor, Grundzüge zur analyt. Philosophie. S. 741. — Bähr: Gerlach, Zaleukos, Charondas, Pythagoras. S. 792. — Heft 12. Schliephake: Zimmermann's Aesthetik. S. 881. — 1860. Heft 1. Reichlin-Meldegg: Eckardt, Erläuterungen zu Schiller's Werken. S. 21. — Bähr: Holzherr, der Philosoph Seneca. S. 69. —

Literar. Centralblatt für Deutschland.

1859. No. 40. Schwegler, Gesch. der griech. Philos. — Gladisch, Herakleitos u. Zoroaster. — Noack: Schelling u. d. Philosophie der Romantik. Th. 1. — No. 41. Hendewerk: Herbart u. d. Bibel. — Ritter: d. christl. Philos. Bd. 1. — No. 44. Schmid: Descartes u. s. Reform d. Philosophie. — Antonides: Essai sur l'histoire de l'humanité. — Stahr: Aristoteles u. d. Wirkung der Tragödie. — No. 47. Bonitz: Platonische Studien. — No. 50. Sengler: Erkenntnißlehre. Bd. 1. — Joël: Psycholog. Wörterbuch. — Hoffmann: Abriß der Logik. — Quandt: Wissen u. Seyn. — Tittmann: Aphorismen zur Philosophie. — Carrière: Aesthetik. — No. 51. Köstlin: der Glaube. — 1860. No. 5. Reclam: Geist u. Körper. — No. 7. Röth: Geschichte unserer abendländ. Philos. Bd. 2 (griech. Philos.). —

Gersdorf's Repertorium.

1860. No. 1. S. 8. Köstlin: der Glaube. — S. 18. Debrit: histoire des doctrines philos. dans l'Italie contempor. — S. 21. Trahndorff: Theos nicht Kosmos. —

Rheinisches Museum.

1859. Heft 4. H. Anton: über die Rhetorik d. Aristot. in ihrem Verhältniß zu Platon's Gorgias. —

Neue Jahrbücher für Philologie u. Pädagogik.

1859. Bd. 79. 80. Heft 11. Dr. C. Bursian: zu Aristot. Poetik. — Dr. E. Munk: einige Bemerkungen zu Herrn Susemihl's Beurtheilung meines Buches: „Die natürl. Ordnung der plat. Schriften" in diesen Jahrb. 1858, S 829 ff. — 1860. Bd. 81. 82. Heft 2. Dr. W. Schrader: über die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles.

Zeitschrift für Völkerpsychologie.

1859. Bd. 1. Heft 4. Baron v. Eckstein: der Sitz der Kultur in der Urwelt. — H. Steinthal: über den Idealismus in der Sprachwissenschaft. —

Psyche. Zeitschr. f. d. Kenntn. d. menschl. Seelen- u. Geisteslebens (v. Noack).

1859. Bd. 2. Heft 4. Giordano Bruno: ein psychol. Portrait. — Das Nervensystem als Träger des Seelenlebens. Art. 3: Die Arbeitsleistungen des Nerventriebwerks. — Dichterwahnsinn und wahnsinnige Dichter, eine erfahrungs-psychol. Skizze. — Aphorismen. Glossen. Miscellen. (Bibel u. Volkserziehung — d. Geistlichkeit u. deren Ueberwindung). — Bd. 2. Heft 5 u. 6. Der Cardinal Nicolaus v. Cusa, ein biograph.-philos. Portrait. — Judas Ischarioth, als psychol. Problem. — Ueber das Erröthen, ein Gespräch. — Der Jude Philon von Alexandrien u. s. Weltansicht, eine Perspective in d. Psychologie d. Weltgeschichte. — Die Psychologie d. Physiologen. 3. Conrad Eckhard. — Die Empfindsamkeit, eine psychol. Analyse. — Zur Psychologie des Selbstmordes. (Hoffbauer: über die Ursachen der überhandnehm. Selbstmorde. — O. Müller: der Selbstmord). — Zur Lehre von der Nervenerregung. (Ed. Pflüger: Untersuchungen üb. d. Physiologie d. Elektrotonus. 1859). — Die Venus Bevilacqua in München, ein Skizzenblatt aus der Reisemappe. — Aphorismen. Possen. Miscellen. (Die Unchristlichkeit d. Ehe. Narrheit.) —

Preußische Jahrbücher.

1859. Bd. 4. Heft 3. Lehre u. Schriften A. Comte's. —

Die Grenzboten.

1860. No. 1. J. S.: Die Glaubensphilosophie. 1. — No. 8. J. S.: Eine neue Philosophie d. Geschichte. (Buckle: Geschichte d. Civilis. in England, übers. v. A. Ruge. Bd. 1). —

Blätter für liter. Unterhaltung.

1859. No. 40. Foucher de Careil: Arbeiten über Leibnitz. — No. 45. Ad. Zeising: Zur Völkerpsychologie. — No. 46. E. Renan: Essais de morale et de critique. — 1860. No. 6. Ad. Zeising: Carrière's Aesthetik. —

Deutsches Museum.

1859. No. 41. Fichte's Reden an die deutsche Nation. — No. 42. G. Weber: Sokrates u. s. Jünger. — No. 45. Die Philosophie der Kirchenväter. — 1860. No. 11. Ludolf Krahl: Zur Gesch. der mohammed. Religion u. Philos. —

Stimmen der Zeit. (Kolatschek).

1860. Januarheft. Dr. L. Büchner: Philosophie. —

Anregungen für Kunst, Leben u. Wissenschaft.

1860. Heft 1 u. 2. Dr. L. Büchner: Materialismus, Idealismus u. Realismus. —

Magazin für die Literatur des Auslandes.

1860. No. 10. Eine neue Ausgabe der Werke des Descartes. —

Zeitschrift für rationelle Medicin.

3. Reihe 1859. Bd. 5. Heft 2 u. 3. R. Wagner: kritische u. experim. Untersuchungen über d. Funktionen des Gehirns. — Dr. Ueberweg: zur Theorie der Richtung des Sehens. — Bd. 7. Heft 2 u. 3. Dr. W. Wundt: Beiträge z. Theorie d. Sinneswahrnehmungen. Abh. 2. Zur Gesch. d. Theorie d. Sehens. — Abhandl. 3. Ueber d. Sehen mit einem Auge. —

Augsburger Allgem. Zeitung (Beilage).

1859. No. 278. Die Werke des Leibnitz. —

Protestantische Kirchenzeitung.

1859. No. 35. 36. H. Krause: die moderne Weltanschauung, ein Sendschreiben an Herrn Lang. (Schluß). — No. 37—39. Dr. Wehrenpfennig: Schleiermacher's politische Predigten. —

Jahrbücher für deutsche Theologie.

1860. Bd. 5. Heft 1. Dorner: über Schelling's Potenzenlehre. —

Königsberger Sonntagspost.

1859. No. 39. Wissen u. Glauben. — No. 40, 41, 42, 45, 52. Zur Geschichte d. Fichte'schen Streites über d. Persönlichkeit Gottes. — 1860. No. 3. Gioberti, als Vertheidiger des Glaubens. — No. 6. Maine de Biran. —

Nouvelle revue de théologie.

1859. Vol. IV. Livr. 1—4. (Juillet-Oct.). Nicolas: Études sur le mysticisme rationel. 3 articles. —

Revue des deux Mondes.

1859. Oct. 1. J. Milsand: Le protestantisme moderne et la philosophie de l'histoire d'après les travaux de MM. Bunsen et de Pressensé. — 1860. Janvier 1. E. Renan: De la métaphysique et de son avenir (über Vacherot: la métaphysique et la science). — Février 1. Ch. de Rémusat: La théologie naturelle en Angleterre. — Alfred Maury: Des études nouvelles sur le sonnambulisme. — Mars 1. Alfred Jacobs: Le Bouddhisme, son législateur et son influence sur le monde moderne. — Ch. de Rémusat: Sir W. Hamilton. — Vict. Cousin: La jeunesse de Mazarin. 1. partie et dernière part. (Mars 15).

Revue Européenne.

1860. Janvier. C. G. de Mancy: La philosophie Hégelienne en France. Une théologie nouvelle. —

Revue Germanique.

1859. Sept. 30. Victor Cherbuliez: Philosophie du beau, études sur l'Esthétique de M. E. F. Vischer (1. art.). — Nov. 30. Charles Dollfus: Arthur Schopenhauer et sa philosophie. —

Westminster Review.

1860. No. XXXIII. January. Contempor. literatur: P. 276. M. Debrit: Hist. des doctr. philos. dans l'Italie contemp. — P. 279. W. Whewell: The Platonic dialogues for Engl. readers. (Vol. I. dial. of the Socratic School and dial. referring to the trial and death of Socr.): — P. 281. J. H. Fichte: Contributions to mental philosophy, translat. and edited by J. D. Morell — Zur Seelenfrage, eine philos. Confession. —

Athenaeum.

1859. No. 1675. W. Whewell: the Platonic dialogues etc. — 1860. No. 1680—1683. The Works of Franc. Bacon. A new edit., revised and elucidated, and enlarged by the addition of many pieces not printed before, collect. and edit. by Ellis, Spedding and Heath. Vol. VII. — No. 1863. P. 49. Hegel's Logic, translat. into French by A. Véra.

Berichtigungen.

S. 109. Z. 18. v. u. lies „geschichtlichen" statt gesetzlichen.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Siebenunddreißigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1860.

Inhalt.

Wesen, Ursprung und Entwicklung der Sprache.

Von **Moriz Carriere.**

Daß wir Menschen mit einander reden, gehört zu den großen Wundern des Daseyns, die geheimnißvoll offenbar uns umgeben, in denen wir weben und wirken, neben deren ordnungsvoller Herrlichkeit alle vermeintlichen außerordentlichen Mirakel verblassen und verschwinden. Noch unbestimmt und dunkel, einer Ahnung gleich regt sich im Gemüth eine Idee; der Geist sucht sie sich klar zu machen, indem er sie in Worte faßt und ausspricht. Der Wille veranlaßt durch das Gehirn eine Bewegung der Sprachwerkzeuge; die aus der Brust durch den Kehlkopf strömende Luft wird im Munde eigenthümlich geformt und ihre so bereiteten Wellen pflanzen sich nach außen fort; da schlagen sie an das Ohr des Hörenden und bringen darin Bebungen besonderer Art hervor; die werden von den Nerven zum Gehirn geleitet, dort erzeugen sich Tonempfindungen, und durch diese wird die Seele des Zweiten angetrieben, sich dieselben Gedanken im Bewußtseyn zu erzeugen, die der Erste gedacht und ausgesprochen hat. Als solcher Vorgang stellt sich die alltägliche Erscheinung des Gesprächs der näheren Betrachtung dar; ein weiteres Nachdenken über den Grund und die Möglichkeit desselben führt zu den umfassendsten und wichtigsten Fragen, den wahren Lebensfragen der Menschheit.

Wir gewahren zunächst den Zusammenhang des Geistes und der körperlichen Organisation; den idealen Bedürfnissen des einen kommt die materielle Gestaltung und Bewegung des anderen entgegen; eins ohne das andere wäre nicht möglich, der Leib ohne denkendes Bewußtseyn würde nicht sprechen, der Geist ohne die Sprachwerkzeuge des Leibes nicht zum Worte, zur Mittheilung, zum bestimmten Gedanken kommen; Anschauungen und Gefühle könnte er haben, aber keine Vorstellungen und Begriffe

bilden ohne die Sprache. Im Schrei des Schmerzes oder der Freude liegt in dumpfer und unmittelbarer Totalität eine ganze Gedankenreihe eingehüllt; so kann er das Mitgefühl des Hörers wecken; aber erst wenn die einzelnen Momente zum Bewußtseyn kommen, unterschieden, für sich festgehalten und mit einander verbunden werden, wie aus dem Keim der Pflanze der Halm mit Blättern und Blüthen hervor sprießt und in der Gliederung doch die Einheit bewahrt bleibt, erst dann, wenn auf diese Weise der Inhalt entfaltet wird, gewinnt er anschauliche Bestimmtheit, und so wird die in sich geschlossene Fülle des Gefühls in dem ausgesprochenen Satze entwickelt, in welchem die Unterschiede der Gedanken und Gegenstände ihre Träger an den einzelnen Worten haben, an welchen ihre lebendige Wechselbeziehung selbst hervortritt. Die Sprache ist nicht blos ein Vehikel und Mittel zur Mittheilung der Gedanken, sondern der Gedanke selbst bildet und erzeugt sich in ihr, er verwirklicht sich durch sie und kommt in ihr zum Bewußtseyn. So sind Leib und Geist wie Laut und Gedanke für einander da; wie die innere Gestaltungskraft die Materie gliedert und zusammenfügt, so articulirt sie den Laut und macht ihn zum Ausdrucke des Begriffs, so verknüpft sie die Worte zu einem lebendigen Ganzen; der Satz ist ein Organismus, wo ein Wort auf das andre hinweist, jedes um des Ganzen willen da ist, jedes in der eigenen Beugung und Umbildung den Einfluß der andern erfährt, gleich den Gliedern des Leibes.

Die Seele als das Lebensprincip des Organismus ist das Erste. Soll sie Gestalt gewinnen und zu sich selbst kommen, so bedarf sie der Materie, in der sie sich verkörpert, in der sie sich ein Organ schafft, wodurch sie die Einflüsse der Außenwelt erfährt und damit die Möglichkeit hat, ein Bild der Welt in sich zu erzeugen und dadurch, daß sie sich von demselben unterscheidet, als Ich zum Selbstbewußtseyn zu gelangen. Das ist das große Recht des Sensualismus, daß er die Nothwendigkeit und die Bedeutung der Sinnlichkeit betont: ihre Eindrücke erwecken das schlummernde Bewußtseyn, und sie gewähren ihm

den Stoff für die Bilder der Welt, sie erfüllen es mit derem Inhalte. „Die Materie ist das Band der Monaden, der Seelen", sagen wir mit Leibniz, und erkennen, wie die Seele nur dadurch individuell ist, daß sie ein unterschiedenes Daseyn hat, das heißt, daß sie eine bestimmte Sphäre des Raumes als die ihrige setzt, wo sie außerhalb der anderen Dinge für sich ist: durch ihre Verleiblichung erhält sie dieses Für-sich-seyn, und steht zugleich durch dieselbe mit der ganzen Natur in Verbindung, Luft und Aether als die Träger von Ton und Licht verknüpfen die Seelen mit einander und gewähren ihnen die Möglichkeit der gegenseitigen Mittheilung und Verständigung.

Aber schon jene Bilder der Dinge sind ebenso wenig materiell, als sie der Seele fertig von außen überliefert werden. Licht und Ton sind als solche außer uns gar nicht vorhanden, sondern sind unsre Empfindung von Bewegungen der Materie, des Aethers und der Luft, die für sich dunkel und lautlos bleiben, aus deren Eindruck auf unsere Leiblichkeit aber wir innerlich das besondere Gefühl der Helligkeit, der Farben, des Lautes erzeugen. Die Seele bringt das Bild einer leuchtenden, tönenden Natur in sich hervor und strahlt es zurück, überträgt es auf die Gegenstände, welche es veranlaßt haben. Diese geben ihr nicht das Bewußtseyn, sondern nur den Anstoß, daß die Fähigkeit und Möglichkeit desselben sich bethätigt und verwirklicht.

In ähnlicher Weise ist der Geist als der Quell der Gedanken das Erste. Sie werden ihm niemals als etwas Fertiges überliefert, was für ihn seyn soll, das muß er in sich hervorbilden. Aber damit er den Gedanken in seiner Bestimmtheit gewinne, muß er ihn formen, muß er ihn von andern unterscheiden und ihm eine eigenthümliche Verwirklichung geben. Wir machen uns einen Gedanken klar, indem wir ihn äußern; dadurch geben wir ihm ein äußerliches Daseyn, eine Wirklichkeit außerhalb der andern. Das Mittel zu dieser Verleiblichung ist der Laut, ist die Stimme; wir geben dem Gedanken ein zunächst flüchtiges Daseyn in eigenthümlich gestalteten Luftwellen. Aber den Eindruck, den sie machen, halten wir in der Erinnerung fest,

wir können den Gedanken durch die Wiederholung derselben Luftwellen wiederholen, wieder erwecken, aber wir brauchen uns auch die mit ihm einmal verknüpften Tonbilder nur innerlich zu vergegenwärtigen, und können dann in Worten denken, ohne daß wir sie laut aussprechen. Aber unser Denken ist ein inneres Sprechen, und ohne die Verkörperung des Gedankens im Laut mittelst der leiblichen Sprachwerkzeuge würden wir zu keinem bestimmten Denken kommen. Der Laut macht uns den eigenen Gedanken wie den der Anderen vernehmlich. Aber der Laut erzeugt so wenig den Gedanken, als dieser ein Phosphoresciren des Gehirns, ein Product seiner Schwingungen ist. Vielmehr erregt der Laut, den wir hören, die Erinnerung an denselben, den wir gehört haben und damit die Erinnerung an den Begriff, dessen Träger und Ausdruck er war, und so bildet der Geist von Neuem diesen Begriff. Wir hören den Schall einer fremden Sprache, aber wir verstehen den Sinn der Worte nicht, weil wir denselben nicht ursprünglich mit ihnen verbunden haben. Das Sprechen setzt das Verstehen voraus, das Verstehen ist kein blos leidendes Aufnehmen, sondern ein innerliches Hervorbilden des mit den Lauten verbundenen Sinnes. Bei den Kindern ist Denken- und Sprechenlernen eins. Die Griechen haben für Vernunft und Sprache dasselbe Wort Logos, der Lateiner nennt Vernunft ratio, Rede oratio.

Man hat Sprachen gelernt um des Verkehrs willen, den man mit fremden Völkern hatte, man hat seit Jahrhunderten das Griechische und Lateinische studirt, um die Werke der Poesie, der Geschichtsschreibung, der Beredsamkeit, der Philosophie verstehen und genießen zu können, die von großen Geistern in diesen Sprachen geschaffen und der Nachwelt vermacht worden; man fügte um der Bibel willen das Hebräische hinzu, aber erst als vor hundert Jahren das Altindische, das Sanskrit, bekannt wurde, zog neben dem Inhalt der Schriftwerke auch die Sprache selbst, durch ihre Neuheit wie durch den Reichthum und die Feinheit ihrer Ausbildung und durch die gemeinsame Verwandtschaft mit dem Griechischen wie dem Deutschen, die Aufmerksamkeit auf

sich, und seitdem bildete sich eine Sprachwissenschaft als solche; das Wesen der Sprache ward von Wilhelm von Humboldt am tiefsten erfaßt, das vergleichende Sprachstudium durch Bopp, die geschichtliche Entwicklung der Sprache durch Jakob Grimm meisterhaft begründet. Wie die Geologen in den verschiedenen Schichten der Erdrinde die Geschichte unseres Planeten lesen, so eröffnen uns die Sprachen einen Blick in Jahrtausende, die vor der historischen Ueberlieferung der Völker liegen. In den Worten, welche stammverwandten Nationen gemeinsam sind, gewahrt man die Begriffe, welche sie vor ihrer Trennung gebildet, die Lebensweise, die sie gemeinsam geführt; die Entwicklungsstufe, welche innerhalb der allgemeinen Sprachbildung die einzelnen Sprachen einnehmen, bezeichnet zugleich den Culturgrad der Völker, die sich ihrer bedient. Jahrtausende lang war die Sprache selbst der aufgespeicherte Erkenntnißschatz des Volkes, Jahrtausende lang übte die Phantasie wie der philosophische Trieb sich daran, das Wesen der Dinge zu erfassen und diese geistige Anschauung im Worte auszuprägen; dies gemeinsame, kunstvolle Werk des Volksgeistes ward dann wieder das Material, mittelst dessen einzelne hervorragende Geister Werke der Poesie und Wissenschaft vollendeten, die wiederum von der Art und Natur der Sprache mitbedingt und die volle Blüthe derselben sind.

Humboldt ist dadurch der Begründer der Sprachwissenschaft geworden, daß er die Sprache in ihrer Untrennbarkeit vom Geiste erfaßte, wodurch sie wie dieser lebendig wird, und statt eines todten Werkes als ein fortwährendes Wirken, als die fortschreitende Arbeit erscheint, den articulirten Laut zum Ausdruck des Gedankens zu erheben. Zugleich aber ist sie das bildende Organ der Gedanken, das Denken kann ohne Worte nicht zur Deutlichkeit gelangen, es muß seine Innerlichkeit gestalten und äußern. Und hier glaube ich nun das Nähere in meiner Aesthetik hinzugefügt zu haben: es ist die Phantasie als die Gestaltungskraft der Seele überhaupt, die wir hier thätig finden, und wie sie zuerst das Wesen der Seele selbst in der Form des Leibes räumlich darstellt, wie sie dann aus den Eindrücken der

Sinne die Anschauungsbilder hervorbringt, so verknüpft sie nun in der Sprache das Sinnliche und das Geistige, sie hebt den innern Sinn des Sinnlichen hervor und offenbart das Geistige durch ein sinnenfälliges Tonbild. Wir finden, wie in aller Phantasiethätigkeit, das Ineinanderwirken des Bewußten und Unbewußten, der Naturbestimmtheit, der menschlichen Freithätigkeit, der göttlichen Leitung und Begeisterung. Sehr schön nennt Bunsen die Prägung der Worte das ursprüngliche Gedicht der Menschheit; denn der Geist erzeugt das Wort durch dasselbe Vermögen, wodurch jedes Werk der Kunst hervorgebracht wird, durch das Vermögen, das Unendliche im Endlichen zu verwirklichen. Das Mysterium des Geistes ist das der Schöpfung des Alls: denn was ist diese anders als der Ausdruck des unendlichen Gedankens in raumzeitlicher Endlichkeit?

Wir haben zunächst die Naturbestimmtheit in dem Bau der Sprachwerkzeuge und in dem unmittelbaren Trieb und Drang des Menschen auf empfindliche Einwirkung von außen durch eine Gegenbewegung zu antworten. Diese kann in Muskelzuckungen bestehen, durch welche wir eine schmerzliche Störung zu entfernen und abzuwehren suchen; sie kann eine Geberde seyn, durch welche unsere Empfindung sich äußert, oder kann zum Laute werden, wenn sie einen Luftstrom aus der Brust durch den Mund hervordrängt. Das ist der Schrei des Schmerzes und der Freude, und ein unwillkürlicher Ausruf als der Ausbruch unseres Gefühls ist das erste Beginnen der Sprache; sie ist uranfänglich Interjection. Aus den eigenthümlichen Tönen, die Leid und Lust aus uns hervorpressen, schließen wir auf ähnliche Empfindungen bei andern, wenn der ähnlich gefärbte Klang aus ihrem Munde schallt. Diese Laute sind der natürliche Stoff, dessen sofort der formende Geist sich bemächtigt. Er empfängt im wahren Leben fortwährend sowohl äußere Eindrücke, als in seiner eigenen Tiefe Gefühle und Ideen sich regen, er sucht beide festzuhalten, sich gegenständlich zu machen, indem er sie gestaltet. Er empfindet die Bewegung der Dinge, wodurch dieselben sich thätig erweisen, und die eigene Thätigkeit des Menschen gestaltet

die Sinneseindrücke zu den besonderen Empfindungen nach Maaßgabe der aufnehmenden Sinne selbst und aus den Eindrücken, die ein Gegenstand auf die verschiedenen Sinne macht, oder strenger genommen, aus den verschiedenen Empfindungen, welche die Seele aus dem Zusammentreffen eines Gegenstandes oder der ihn vermittelnden Luft- und Aetherwellen mit der eigenen Körperlichkeit erzeugt und gewinnt, gestaltet die bildende Kraft der Seele eine gemeinsame Anschauung, und der Gesammteindruck dieser Anschauung äußert sich zunächst unwillkürlich, dann willkürlich wiederholt in einem Laut. Dieser ist damit nicht Naturnachahmung, sondern äußere Darstellung einer geisterzeugten Anschauung. Unmittelbar nehmen wir ja kein Ding außer uns wahr, sondern nur die Aenderung unserer eigenen Zustände; aus unseren Empfindungen entwirft die bildende Kraft der Seele, die Phantasie, nur Bilder, die sie als ihre Schöpfungen vom eigenen schöpferischen Wesen unterscheidet und damit sich gegenständlich macht, sich vorstellt, als etwas außer der eigenen Wesenheit anschaut. Die Außenwelt ist für einen Jeden nichts anderes als das reflectirte Bild seiner eigenen Empfindungen; die Ton- und Lichtempfindung versetzen wir außer uns, wenn wir vom Gesang der Nachtigall und vom Glanz der Sonne reden. So sind wir selbstthätig auch da, wo wir nur leidend schienen.

Sinneseindrücke und innere Regungen des Geistes verschwinden wieder, bis es gelingt, ein Zeichen für sie zu schaffen und dadurch ihnen Gestalt und Ausdruck für das eigene Bewußtseyn wie für die Mittheilung an Andere zu geben. Als Mittel hierfür bietet sich der Laut, und die erste Möglichkeit des Verständnisses beruht darauf, daß die Naturlaute nicht willkürlich individueller Art sind, sondern unwillkürlich auf eine Allen gemeinsame Weise aus der Brust hervorquellen. Wir haben nun eine Summe von Sinneseindrücken, wir haben geistige Regungen, wir haben innere Anschauungen für beide und haben das äußere Material des Lautes; in der Ineinsbildung und Verschmelzung derselben zur Einheit des Wortes, in welchem ein Tonbild den Gedanken darstellt, besteht nun die Sprache, und dadurch ist sie

ein Werk der Einbildungskraft, der Phantasie. Diese schafft zwischen der Außenwelt und dem Geiste ein Neues, eine Gedankenwelt in Worten, die das Wesen des Geistes zur Entfaltung und Gestaltung bringt und die Natur abspiegelt, wie sie im fühlenden Geiste aufblüht und erscheint.

Das innere Bild, der in das Licht des Bewußtseyns aufstrebende Gedanke will in seiner Aeußerung für sich selbst Bestimmtheit gewinnen, er bedarf dazu des bestimmt abgegränzten oder des articulirten Lautes, des Tones, der in der Stimmritze gebildet und durch die Bewegung des Mundes geformt und begränzt wird. So ist der articulirte Laut Vokal und Consonant; der erstere selbst ist mehr Stoff, der letztere mehr formender Art, sie verhalten sich in der Sprache wie Farbe und Zeichnung im Gemälde; Grimm sieht im Vocal ein weibliches, im Consonant ein männliches Element. Solche articulirte Laute sind der Beginn und die Wurzeln der Sprache, sie sind das Abbild eines Gedankenbildes und damit dessen Verwirklichung im äußern Material, in der Verleiblichung, damit die künstlerische Ineinsbildung des Idealen und Realen.

Die Phantasiethätigkeit bekundet sich auch hier weniger durch Berechnung und Ueberlegung, zumal die eigentliche Reflexion schon die gebildete Sprache voraussetzt, als dadurch, daß das Licht des Geistes einen dunkeln Gestaltungsdrang erleuchtet; hat doch wiederum gerade auf diesem Gebiet Humboldt die Erkenntniß eines Vernunftinstinctes gewonnen, der die sprachschöpferische Thätigkeit leitet, und der als das unbewußte Walten des Rechten und Gesetzmäßigen in dem werdenden Geist auch in anderen Sphären seine Anerkennung finden muß. Wie später in der Seele des Künstlers Stoff und Form sich vermählen und ein Totalbild des zu gestaltenden Werks wie eine innere Offenbarung dem Gemüthe aufgeht, das nun der besonnene Sinn durchzuführen hat, so bringt auch der sprachschöpferische Genius Laut und Gedanke als Stoff und Form zusammen, und weil sie im glücklich gefundenen Wort zusammengehören, weil also der Genius auch hier aus der Tiefe der allgemein menschlichen Na-

tur herauswirkt, so erkennen die Hörenden, wie ihre eigene geistige Anschauung oder der Eindruck, den sie von einer Sache haben, nun in der That und sachgemäß laut und vernehmlich geworden ist, sie sprechen das Wort nach, sie behalten es. Man stelle zum Beispiel eine sich drehende, rasche Bewegung dadurch dar, daß man sie mit der Zunge hervorbringt und ihr einen Vocal gesellt, und wir haben die Wurzel ro, sie ist sogleich für sich verständlich, weil sie bezeichnend ist, und rota, ῥοννυμι, rollen, Roß sprießen aus ihr hervor. Die Sprache bildet diejenigen Thätigkeitsäußerungen der Dinge, die der Mensch mit dem Ohr auffaßt, durch einen ähnlichen Laut nach, doch immer so, daß er das unarticulirte Geräusch articulirt, daß dadurch seine Auffassungsweise dem Wort eingeprägt und dasselbe keine bloße Naturnachahmung ist. So unsere deutschen Wörter Krach, Schnarchen, Gepolter, Säuseln, Rauschen, Donner, Klingel, oder das Mu und Mä der Kinder für Kuh und Schaf; das griechische βοῦς (bus) bezeichnet das bu machende Thier. Hieran reiht sich aber sogleich die Nothwendigkeit, nun auch hörbare Ausdrücke für die sichtbare Welt zu erzeugen, oder den Eindruck der Formen und Gestalten auf das Auge durch analoge Tonbilder für das Ohr wiederzugeben. Das geschieht im Deutschen durch Wörter, wie Blitz, spitz, stumpf, starr, zackig, fließen. Der Klang des Wortes schattet uns die Bewegung der Welle oder des Schwebens ab. Wörter wie weich, leid, dumpf, klar, machen dem Ohr einen verwandten Eindruck, wie die Vorstellungen dem Gemüth; die drei Grundvocale u a i zeigen ein Aufsteigen aus dem dunkeln Grund an den klaren Tag, an das Licht der Liebe. In derartigen Bildungen wird die Macht der Phantasie schon freier, sie verläßt die Naturgrundlage nicht, aber sie verwerthet dieselbe nach eigenem Sinn für geistige Zwecke. Und von hier aus geht sie dazu fort, auch für das Geistige selbst eine ihm entsprechende Naturform zu finden, und so im Wort ein Symbol des Gedankens zu gewinnen. Mit Härte und Nachgiebigkeit bezeichnen wir nun auch Charaktereigenthümlichkeiten, mit Begreifen und Schließen nun auch das denkende Berühren, Erfas-

sen, Zusammenbringen und Verbinden. Und je inniger und tiefer dann später einzelne Denker das Wesen der Dinge erfassen, desto gehaltreicher und seelenvoller werden auch die Worte für dieselben, indem der vollere Sinn und reifere Gedanke sie durchstrahlt.

Wie die Stimme die Stimmung verkündet und Ton und Laut das innere Leben, die Gefühlszustände offenbaren, und wie sich damit auf eine noch dunkle, unentwickelte Art dasjenige verwebt, was Leid und Lust in uns hervorruft, so wird dieses nach seinem Wesen und seiner Gestalt bildlich im Worte veranschaulicht. So liegt im articulirten und modulirten Laute, im ausdrucksvoll betonten Worte die ursprüngliche Poesie und Musik, gerade wie uns der Ausgangspunct der bildenden Kunst in dem aufgerichteten Steine vor Augen steht, der einen heiligen Ort bezeichnet, oder das Denkmal eines Ereignisses ist, an den die religiöse Verehrung sich knüpft. Humboldt sagt: „Die Worte entquellen freiwillig ohne Noth und Absicht der Brust, und es mag wohl in keiner Einöde eine wandernde Horde gegeben haben, die nicht schon ihre Lieder besessen hätte. Denn der Mensch als Thiergattung ist ein singendes Geschöpf, aber Gedanken mit den Tönen verbindend." Die poetische Kraft erweist sich zuerst in der Bildung der Worte, die sinnliche Blüthe derselben welkt aber mit der Zeit, sie sinken mehr und mehr zum bloßen Zeichen herab, je mehr der Verstand zur Herrschaft kommt, und die Poesie hat dann die Aufgabe, das Bewußtseyn der Bildlichkeit wieder zu erwecken, durch sinnvollen Gebrauch die Einbildungskraft anzuregen, durch malerische Beiwörter, Gleichnisse, Metaphern auf der einen Seite, durch Wohlklang und Rhythmus des Verses auf der anderen das ästhetische Element der Sprache zur Wirksamkeit zu bringen. Wie für den Sprachbildner der Laut und die einzelne geistige Anschauung der Stoff sind, den er im Worte gestaltet, so ist später der Reichthum der Sprache das Material, in welchem der Dichter die Idee offenbart und den geistigen Kosmos darstellt.

Nun ist es ferner die Natur des Geistes, nicht stehen zu

bleiben bei dem Einzelnen und Vielen, sondern wie er selbst eins ist in der Fülle der Anschauungen, Gefühle, Gedanken, die er alle zur Einheit des Selbstbewußtseyns im Ich verknüpft, so sucht er auch in der Außenwelt das Allgemeine in der Mannichfaltigkeit des Besondern, das gleiche Wesen im Wechsel der Erscheinungen. Das Denken ist selbst das Allgemeine, insofern es thätig ist, was wir denken gehört daher auch Allen an. Und das Denken berührt nichts, ohne ihm die eigne Freiheit und Allgemeinheit mitzutheilen; das Wort ist als Ausdruck des Gedankens Verknüpfung von Laut und Begriff, der Begriff aber ist eine allgemeine Einheit, die das Besondere unter und in sich begreift.

Wir würden der Fülle der Eindrücke und ihrem Wechsel erliegen und weder zu einem bestimmten Ausdruck für sie, noch zu uns selbst kommen, wenn es uns nicht gelänge, sie zu unterscheiden und zu ordnen und dadurch ihrer Meister zu werden. Wir unterscheiden die Anschauungsbilder von einander, dadurch gewinnt jedes seine Deutlichkeit, aber wir achten auch auf die Verschiedenheit der Unterschiede; wir entdecken, daß wir einen Eichbaum von einer Linde anders unterscheiden als von einer Nachtigall oder einem Stück Marmor, von einem Haus oder von einem Jäger; wir entdecken, daß die Nachtigall mit dem Finken, der Jäger mit dem Hirten vieles gemeinsam hat, was dem Marmor oder der Linde fehlt, die wieder am Kiesel, an der Buche verwandte Gegenstände haben, und so ordnen wir das Wesensgleiche zusammen und bilden uns allgemeine Schemata wie Baum, Vogel, Mensch, Stein, unter denen wir uns vieles gleichartige Besondere vorstellen; sie sind die nicht in der Außenwelt vorhandenen, aber in der Seele gebildeten Vorstellungen, und um sie festzuhalten, und um sie zu voller Bestimmtheit zu bringen, bedürfen wir eines Trägers für sie, und den finden wir im Worte. Der Baum existirt nicht, sondern nur die Tanne, die Palme, ja auch diese nicht als solche, sondern nur als einzeln besonderes Individuum, aber diesem Individuum geben wir den Namen Tanne, um es dadurch mit vielen wesensgleichen zu-

sammenzufassen, die wir von Buchen und Erlen unterscheiden; wir nennen es ferner Baum und Pflanze, und ordnen es dadurch immer allgemeineren Begriffen unter. „Es ist im Namen, daß wir denken“, sagt Hegel einmal; das möchte ich in dem Sinne von benannten Vorstellungen auffassen. Die gewonnene Vorstellung, dies allgemeine Schema für viele verwandte Einzeldinge, betrachten wir näher, suchen sein Wesen zu ergründen und dadurch den Begriff zu bilden, der das Gesetz und die Natur der mannichfaltigen Erscheinungen enthält. Auf ähnliche Weise bilden wir die Vorstellungen der blauen, rothen Farbe, des Laufens, Lebens, aus einer Menge von Einzeleindrücken, und erlangen so die Ausdrücke für allgemeine Eigenschaften und Verhältnisse der Thätigkeiten der Dinge. Das Wort aber ist die Verkörperung der Vorstellungen und Begriffe; wir können mit ihm nicht das Besondere in seiner Einzelheit sagen, darauf müssen wir deuten, das müssen wir aufzeigen, und wenn wir eine Anschauung einem Andern sprachlich mittheilen wollen, so müssen wir sie beschreiben, das heißt, viele in ihr zusammentreffende Vorstellungen aneinanderreihen, Metall, gelb, hellklingend, feuerbeständig u. s. w., um das Bild des Goldes zu erwecken. Daher giebt es allerdings vieles Unsagbare, und daher hat der Mensch die bildende Kunst und die Musik neben der Poesie, um auch die Anschauungen und Gefühle der Seele, die Formen und den Entwicklungsproceß des Seyns unmittelbar kund zu thun, aber in der Sprache hat er ganz eigentlich sein Vorstellungs- und Gedankenleben. Der Geist ist selbst die sich erhaltende und erfassende Einheit des Bewußtseyns in der Fülle und Folge der Gefühle und Gedanken; er sucht und findet demgemäß auch das bleibende Wesen im Wechsel der Erscheinungen und in der Mannichfaltigkeit der Dinge, er erfaßt es im Gedanken und offenbart den Begriff im Wort. Darum nennt Steinthal die Sprache auch die Geburtsstätte des Geistes; denn sie ist diejenige Offenbarungs- und Wirkungsweise, in welcher er sich selbst in seiner Geistigkeit hervorbringt, ein klares Selbst- und Weltbewußtseyn und damit die Möglichkeit der Wissenschaft gewinnt.

Indem wir hier den vollen Begriff des Wortes gewonnen haben, halten wir fest, daß der fertige Gedanke nicht zum Wort herantritt, sondern im Wort und durch das Wort erst fertig wird, mit ihm erwächst und sich bildet. Und dies hört nicht auf, so lange die Menschheit eine Geschichte hat, so lange die Natur uns noch Unerkanntes bietet und der Geist noch Neues erzeugt. Es gilt das rechte Wort dafür zu finden, das heißt, das Wesen der Sache auf eine solche Weise auszusprechen, daß es dadurch für uns und andere bestimmt und faßlich ist. „Wer das rechte Wort gefunden", sagt Lazarus, „hat die vollkommste Vorstellung; das rechte Wort ist kein anderes als dasjenige, welches durch die innere Sprachform diese Vorstellung mit denjenigen Reihen von Vorstellungen in Verbindung bringt, zu denen sie entweder objectiv am meisten gehört oder subjectiv nach dem augenblicklichen Zweck der Rede gehören soll. Daher wird auch die Kunst, immer das rechte Wort zu finden, in jeder Gesellschaft gepriesen; wie oft ist es der Zauberschlüssel, um die Seelen Anderer zu öffnen, das Licht, sie zu erleuchten! Zuweilen sind wir uns bewußt, Gedanken zu haben, die wir noch nicht fassen, für die wir das rechte Wort noch nicht finden können; es sind Gedanken, die eben noch keine sind, Anfänge oder Keime von solchen; ein Andrer spricht diesen Gedanken in Worten aus, und nun begreifen wir ihn und das Streben der eigenen Seele; so ist das Wort Ursache von Gedanken. Es ist oft nur der einfache Wortsinn, welcher aber vermöge der inneren Sprachform die mit ihm associirten Gedanken wachruft, welche allesammt erst die rechte Einsicht verschaffen. Ein solches Wort ist der Magnet, welcher in des Andern Seele aus dem Schacht der unbewußten Vorstellungen die ersehnten an das Licht des Bewußtseyns zieht; die innere Sprachform ist ein chemisches Reagens, welches aus der trüben Mischung wolkenartig schwebender Gedanken die wahlverwandten sich mit einander verbinden, die unverwandten einander abstoßen und alle dadurch zur Klarheit ihrer Qualität gelangen läßt. Dieselben Gesetze der psychischen Wahlverwandtschaft gelten denn mittelbar auch für die Erregung der Gefühle,

für die Bewegung des Gemüths, für die Stärkung der Motive zum Handeln in allen Lebensgebieten; der Lehrer, der Redner, der Dichter, sie bringen alle diese Gesetze erst in sich und dann in der Seele des Andern zur Anwendung durch die Kraft und das Geschick, ihre Gedanken mit der wirksamsten Sprachform zu verknüpfen."

Von Anfang an entsteht im Gemüth das Wohlgefallen des Schönen durch das Zusammenwirken der Dinge mit dem Sinn und Geiste des Menschen; aber der entwickelte Reichthum ästhetischen Genusses bietet sich erst dadurch dem Bewußtseyn und dem Verständniß, daß es gelingt, die mannichfaltigen Stimmungen und ihre Objecte in Worten zu fixiren. Von Anfang an waltet die sittliche Weltordnung in unserm Gewissen, aber ihr Gesetz giebt sich nur in dunkeln Regungen, in vorübergehenden Aufwallungen des Gefühls kund, bis wir diese festhalten und im Worte als Wohlwollen, Gerechtigkeit, Muth, Liebe, Freiheit und so fort bestimmen; dadurch wird es Licht im ethischen Gebiet, dadurch wird das Besondere als ein Allgemeingiltiges ausgesprochen, dadurch wird es zu Gesetz und Recht. Und so schreitet die Menschheit durch die Sprache ihrem Ziele entgegen, welches darin besteht, daß der Geist sich seiner selbst und der Welt klar bewußt werde und darnach sein Wollen und Wirken bestimme.

Das Seyn ist Thätigkeit, die mannichfaltigen Dinge bestehen nicht ruhig neben einander im Raume, sondern sie entwickeln sich zugleich in der Zeit, und sie wirken auf einander, und wo wir einen Eindruck von der Außenwelt gewinnen, da sind es immer Gegenstände und Handlungen zugleich, die ihn hervorrufen. Mit einem Blick gewahren wir einen Reiterkampf und sehen nicht blos Männer und Rosse, sondern auch die Bewegungen des Angreifens, der Abwehr, des Erliegens und Siegens, und solch ein Totaleindruck gewinnt auch zunächst seinen Totalausdruck in einem Laut, welcher als Ausruf aus unserer Brust hervorbricht. Aehnlich geben wir das eigene innere Leben im Schrei des Schmerzes oder der Freude kund. Aber es ist

darin auf dunkle unentwickelte Art dasjenige verwoben, was Leid und Lust in uns veranlaßt, und es beginnt hier wie dort das Denken damit, daß es unterscheidet zwischen uns und den Gegenständen, und daß es die angeschauten Gegenstände und ihr Thun und Leiden in der Auffassung sondert; dann aber faßt es diese gegliederte Fülle wieder zur Einheit zusammen. Indem die Sprache diese Thätigkeit des Geistes darstellt, wird aus dem Worte der Satz: „Der Ursprung und das Ende alles getheilten Seyns ist Einheit,“ sagen wir mit Humboldt, und erkennen mit den Physiologen, daß alles Organische nicht durch Zusammensetzung fertiger Bestandstücke, sondern durch Entfaltung des einfachen Keimes, durch Scheiden und Vereintbleiben wird und wächst. Das alte Wort des Aristoteles, daß das Ganze früher sey als die Theile, gilt auch hier. Darum ist es aber wichtig für die Auffassung der Sprache als eines Organismus, festzuhalten, daß anfänglich, und stets noch bei dem Kinde ein Wort den Satz vertritt, und daß es daher weder Substantiv noch Adjectiv, noch Verbum, sondern noch keines derselben und alle zugleich ist. Ja es werden die ersten Sätze aus mehreren derartigen aneinander gereihten Wörtern bestehen.

Ein großer Fortschritt und eine neue Stufe der Sprachentwicklung ist es dann, daß man zwischen Eigenschaften und ihren Trägern, zwischen Gegenständen und ihrem Thun und Leiden unterscheidet und darnach auch in der Sprache unterschiedene Wortarten dafür setzt. Wie das Leben selber in Bewegung und Wechselwirkung besteht, so kommt auch erst Leben in die Sprache, wenn durch das Zeitwort die Beziehung der Gegenstände, ihr Thun und Leiden ausgedrückt wird. So ist es eigentlich das Hauptwort, und mit Wort schlechthin oder verbum ward es nicht unpassend von den Lateinern bezeichnet. Es ist die Thätigkeit der Dinge, wodurch sie auf uns einen Eindruck machen, von ihrer Thätigkeit aus sind die meisten Wurzeln gebildet: der Wind ist der Wehende, der Wolf der Zerreißende, der Hahn (die Wurzel in canere) der Krähende, Esel, asellus, nach einer Wurzel as der Tragende. Aber Thun und Leiden muß als sol-

ches in der Bewegung und damit die Wechselwirkung der Dinge ausgesprochen werden, wenn die Sprache ein Bild der wirklichen Welt gewähren soll. „Alle übrigen Wörter sind gleichsam todt daliegender, zu verbindender Stoff, das Verbum allein ist der Leben entfaltende und Leben verbreitende Mittelpunct. Durch einen und eben denselben synthetischen Act knüpft es durch das Seyn das Prädicat mit dem Subjecte zusammen, allein so, daß das Seyn, welches mit einem energischen Prädicate in ein Handeln übergeht, dem Subjecte selbst beigelegt, also das blos als verknüpfbar Gedachte zum Zustande oder Vorgange in der Wirklichkeit wird. Man denkt nicht blos den einschlagenden Blitz, sondern der Blitz ist es selbst, der herniederfährt; man bringt nicht blos den Geist und das Unvergängliche als verknüpfbar zusammen, sondern der Geist ist unvergänglich. Der Gedanke, wenn man sich so sinnlich ausdrücken könnte, verläßt durch das Verbum seine innere Wohnstätte und tritt in die Wirklichkeit über." (Humboldt). Ganz eigentlich gilt dies vom flectirten Verbum, dasselbe hängt damit zusammen, daß der Geist zwischen sich, den anderen Persönlichkeiten und den Dingen unterscheidet, daß er diese Unterschiede durch Ich, Du, Er, Wir, Ihr, Sie bestimmt und diesen Formen des Pronomens nun die Formen des Verbums gemäß macht.

Immer nehnlich würden die einzelnen Theile des Satzes äußerlich neben einander liegen, statt innerlich einander zu durchdringen und organisch zu verschmelzen, wenn die Beziehung der Wörter aufeinander, wenn die Unterschiede der Person, der Einheit oder Vielheit, des Thuns oder Leidens wieder nur durch besondere Wörter ausgedrückt würden. Das ist allerdings ursprünglich geschehen, aber es bezeichnet die Stufe des noch Unorganischen in der Sprache. Etwas ganz anderes ist es, wenn alles dies an den Wörtern selbst gesetzt wird, wenn den Modificationen des Inhalts gemäß auch ihre Form durch Anbildung oder Umbildung verändert wird. Da erscheint das Wort selbst wie ein Organismus, wie eine Pflanze, die aus Wurzel oder Stamm mit innerer Kraft nach Maaßgabe der Einwirkung, die

sie erfährt, Sprossen und Laub hervortreibt. Nun wird die Beziehung, in welcher die Wörter zu einander stehen, auch an ihnen selbst gesetzt und vernehmlich, und das Zeitwort richtet sich nach dem Subject und bestimmt oder regiert das Object. Nun ist in der lebendigen Rede durch die Beugung der Worte oder die Flexion die Einheit in der Mannichfaltigkeit vorhanden; in der Form der einzelnen Redetheile ist ihre gegenseitige Beziehung auf einander ausgeprägt, eins ist vom andern abhängig und bedingt zugleich dessen Stellung und Form, und sie alle erscheinen als die innerlich verbundenen Glieder eines Organismus. Jetzt ist die Sprache in Wahrheit der organische Ausdruck des Geistes, jetzt spiegelt sie treu den Kosmos, die geordnete und lebendige Außenwelt, in der Seele wieder. Dieselbe göttliche Vernunft, die in der Natur und in dem menschlichen Denken waltet und beiden ihr Gesetz gegeben hat, herrscht auch in der Sprache, und es ist die Phantasie, die in ihr den Gedanken realisirt, die Dinge idealisirt.

Unvergleichlich schön hat gerade das hieraus entspringende ästhetische Element auch Wilhelm von Humboldt gelegentlich hervorgehoben. „Die Sprache verpflanzt nicht blos eine unbestimmte Menge stoffartiger Elemente aus der Natur in die Seele, sie führt ihr auch dasjenige zu, was uns als Form aus dem Ganzen entgegenkommt. Die Natur entfaltet vor uns eine bunte und nach allen sinnlichen Eindrücken hin gestaltenreiche Mannichfaltigkeit, von lichtvoller Klarheit umstrahlt. Unser Nachdenken entdeckt in ihr eine unserer Geistesform zusagende Gesetzmäßigkeit. Abgesondert von dem körperlichen Daseyn der Dinge hängt an ihren Umrissen wie ein nur für den Menschen bestimmter Zauber äußere Schönheit, in welcher die Gesetzmäßigkeit mit dem sinnlichen Stoff einen uns, indem wir von ihm ergriffen und hingerissen werden, doch unerklärbar bleibenden Bund eingeht. Alles dies finden wir in analogen Anklängen in der Sprache wieder, und sie vermag es darzustellen. Denn indem wir an ihrer Hand in eine Welt von Lauten übergehen, verlassen wir nicht die uns wirklich umgebende. Mit der Gesetzmä-

sigkeit in der Natur ist die ihres eigenen Baues verwandt; und indem sie durch diesen den Menschen in der Thätigkeit seiner höchsten und menschlichen Kräfte anregt, bringt sie ihn überhaupt auch dem Verständniß des formalen Eindrucks der Natur näher, da diese doch auch nur als eine Entwicklung geistiger Kräfte betrachtet werden kann. Durch die dem Laute in seinen Verknüpfungen eigenthümliche rhythmische und musikalische Form erhöht die Sprache, ihn in ein anderes Gebiet versetzend, den Schönheitseindruck der Natur, wirkt aber auch unabhängig von ihm durch den bloßen Fall der Rede auf die Stimmung der Seele."

Betrachten wir die Sprache als diesen geistigen Organismus, so sehen wir, wie sie über das Wollen und Vermögen des Einzelnen hinaus ein selbstständiges Daseyn hat und der Einzelne vielmehr in sie hineingeboren wird, von ihr das Material und Gepräge seines Denkens empfängt. Zwar muß die Sprache immer wieder von Individuen gesprochen und der im Worte niedergelegte Gedanke wieder gedacht werden, wenn sie lebend und wirklich seyn soll, aber er reproducirt dabei doch nur ein objectiv Vorhandenes. Und so mag wohl den Menschen ein Staunen ergreifen, wenn er das Wesen der Sprache erwägt und leicht wird sie ihm als ein übermenschliches Wunder erscheinen.

Das Räthsel, woher die Sprache stamme und wie sie dem Menschen zu Theil geworden, steht freilich unlösbar da, wenn man auf der einen Seite den sprachlosen Menschen, auf der andern als von ihm unabhängig eine fertige Sprache voraussetzt; in der genetischen Betrachtung ihres Wesens aber, wie ich sie hier versucht habe, ist zugleich ihre Entstehung und Ausbildung dargelegt. Dagegen erweisen sich zwei frühere Annahmen über den Ursprung der Sprache als gleich unstatthaft, weil unmöglich. Die eine betont ausschließlich die Freiheit des menschlichen Geistes, die Sprache ist seine Erfindung, mit bewußter Absicht kommt man um des Verkehrs willen überein, bestimmte Dinge mit bestimmten Worten zu bezeichnen. Hier ist der Zusammenhang der Sprache mit der Natur des Menschen, der Ausgang

vom Naturlaut, ebenso übersehen wie ihre Nothwendigkeit für das Denken und seine Entwicklung selbst. Wie sollte man sich verständigen mit gewissen Worten gewisse Gegenstände zu benennen, wenn nicht Sprache und Verständniß schon vorhanden wären? Der Entschluß, eine Sprache erfinden zu wollen, setzt in dieser Fassung schon Worte voraus, setzt ein Wissen vom Wesen der Sprache voraus; wer aber weiß was Sprache ist, der hat sie schon, der braucht sie nicht erst zu erfinden. Auch ist ja der Mensch der Gesetze der Sprache sich anfänglich nicht bewußt, sondern er lernt sie erst selber durch grammatische Studien kennen. Den Einzelnen, der mit bewußter Absicht in das Leben der Sprache eingreifen will, sehen wir immer scheitern; sie ist so sehr Ausdruck des Gemeinsinns, daß alles Willkürliche und Individuelle schon deßhalb unstatthaft ist, weil sie verstanden seyn will, weil also was des Einen ist, auch des Andern seyn muß; sie läßt sich nicht meistern; sie ist ein fortschreitender Organismus, wir tragen zu ihrem Werden und Wachsen unwillkürlich bei, und der Neuzeit ist es gelungen, Entwicklungsgesetze zu finden, die den Lauf der Jahrhunderte und Jahrtausende in der Sprachbildung beherrschen.

Dies weist allerdings über den Menschen hinaus, und so sah man denn den Urheber der Sprache in Gott, der sie dem Menschen als Geschenk, als Angebinde verliehen und in die Wiege gelegt. Hier setzt man den sprachlosen Menschen und die fertige Sprache voraus. Aber was sollte er mit ihr machen, wie sollte er sie aufnehmen, verstehen und handhaben? Worte sind Ausdrücke für Begriffe, sind Tonbilder für Anschauungsbilder; sie sind ein leerer Schall, so lange nicht zugleich der Begriff gedacht, die Anschauung aus äußeren Eindrücken entworfen und beides mit ihnen verbunden ist. So müßte also Gott mit der Sprache dem Menschen zugleich die Welterfahrung und die Ideen gegeben und fertig überliefert haben. Aber alle geistige Gabe ist eine Aufgabe, wir müssen sie uns aneignen, wir müssen sie für uns erarbeiten und sie verwirklichen. Einen Gedanken haben wir nur dadurch, daß wir ihn selbst denken, das ist

seine Natur und Wesenheit. Kein Anderer kann ihn uns in den Kopf stecken, wie den Apfel in die Tasche, der Andere kann uns immer nur die Anregung geben, daß wir mit ihm auch das Wort für ihn erzeugen. Als Gott die Freiheit des Menschen wollte, da hat er selber seine Macht und Offenbarung an unser Mitwirken gebunden. Gedanke und Wort sind nur wirklich als das Werk und die That geistiger Thätigkeit, alles Denken ist Selbstdenken. Und was die Anschauung der Dinge, die Welterfahrung angeht, so kann man auch die nicht geschenkt bekommen; bekanntlich hat schon Behnisch zu dem jungen Goethe gesagt: Erfahrung ist, daß man erfahrend erfährt, worin die Erfahrenheit der Erfahrenen besteht. So wenig als der noch anschauungs- und gedankenlose Mensch mit der fertigen Sprache etwas anfangen könnte, weil sie für ihn gar nicht Sprache wäre, weil ihm der Sinn fehlte, der den Laut zum Worte stempelt, so wenig könnte Gott sie ihm geschaffen haben, weil er das Begriffwidrige und Denkunmögliche weder will noch thut. Bei Gott ist allerdings kein Ding unmöglich, aber jedes Unding; das Urwesen ist nicht Grund des Unwesens. Den Menschen mit einer ausgebildeten Sprache schaffen, hieße ihn sogleich mit der Cultur schaffen, die ihrem Begriffe nach nichts Gegebenes und Ursprüngliches, sondern das Werk der Geschichte, der zeitlichen Entwicklung ist. So ist die Sprache dem Menschen weder geschenkt noch anerschaffen. Denn im Wesen der Sprache liegt, daß sie verstanden wird, verstehen aber ist selbstthätiges Erzeugen, Gedanke und Wort sind untrennbar.

Jacob Grimm, der vor einigen Jahren die Frage über den Ursprung der Sprache wieder aufnahm, die im vorigen Jahrhundert Herder zu lösen gesucht, giebt, indem er Herder's Antwort in Bezug auf den Antheil der menschlichen Freiheit unterstützt, einige andere Gründe an, welche beweisen, daß die Sprache als solche nicht geschaffen, sondern geschichtlich geworden sey. „Vergegenwärtigen wir“, sagt er, uns ihre Schönheit, Macht und Mannichfaltigkeit, wie sie sich über den ganzen Boden der Erde erstreckt, so erscheint in ihr fast etwas Uebermenschliches,

kaum vom Menschen selbst Ausgegangenes, vielmehr unter dessen Händen hier und da Verderbtes und in seiner Vollkommenheit Angetastetes. Gleichen die Geschlechter der Sprachen nicht den Geschlechtern der Pflanzen, Thiere, ja der Menschen selbst in aller beinahe endlosen Vielheit ihrer wechselnden Gestalt? Erblüht nicht die Sprache in günstiger Lage wie ein Baum, dem nichts den Weg sperrt und der sich frei nach allen Seiten ausbreiten kann, und wird unentfaltet, versäumt und absterbend sie nicht einem Gewächs ähnlich, das bei Mangel an Licht und Erde schmachten und dorren mußte? Auch die erstaunende Heilkraft der Sprache, womit erlittenen Schaden sie schnell verwächst und neu ausgleicht, scheint die der mächtigen Natur überhaupt, und nicht anders als diese versteht sich die Sprache darauf, mit geringen Mitteln auszureichen und volles Haus zu halten: denn sie spart ohne zu geizen, sie giebt reichlich aus und vergeudet nie."

Dann aber macht Grimm auf die Stimme der lebendigen Natur aufmerksam, und wie bei den Thieren das Anerschaffen, weil es angeschaffen ist, einen unvertilgbaren Charakter hat. Darum steht die Stimme, mit welcher die Thierwelt für alle einzelnen Geschlechter einförmig und unabänderlich ausgestattet wurde, in unmittelbarem Gegensatz zur menschlichen Sprache, die immer abänderlich ist, unter den Geschlechtern wechselt und stets erlernt werden muß. Ein auf dem Schlachtfeld neugeborenes russisches oder französisches Kind wird, in Deutschland erzogen, deutsch zu sprechen anheben; seine Sprache ward ihm also nicht angeboren. Die Sprache entwickelt sich in der Geschichte, sie hat selbst eine Geschichte, sie ist eine fortschreitende Arbeit, eine zugleich rasche und langsame Errungenschaft der Menschen, die sie der freien Entfaltung ihres Denkens verdanken. Alles was die Menschen sind, haben sie Gott, alles was sie überhaupt erringen in Gutem und Bösem, haben sie sich selbst zu verdanken.

So weist uns die Sprache, wenn wir sie als Erfindung und Werk menschlicher Freiheit betrachten, auf ein Nothwendiges und auf Gott hin, und wenn wir sie als göttliche Schöpfung

und Geschenk ansehen, werden wir auf die menschliche Thätigkeit bei ihrer Erzeugung hingeführt. Das Unbewußte und das Bewußte wirken in der Sprachbildung zusammen wie in aller Phantasiethätigkeit. Das Göttliche und das Menschliche durchdringen einander. Der Mensch hat von Natur die Sprachfähigkeit insofern er Geist ist, und hat in seinem Leibe die Werkzeuge der Lauterzeugung, ja diese geschieht zunächst absichtslos, wie eine Reflexbewegung zufolge der Reize äußerer Eindrücke. Der Mensch hat in seinem Denken das logische Gesetz und verfährt nach ihm in der Entwicklung der Sprache vernunftgemäß, wenn auch nicht wissentlich vernünftig. Das Alles ist nicht seine Erfindung, sondern Naturgabe. Aber der Zusammenhang der geistigen Sprachfähigkeit mit dem leiblichen Organismus setzt ein höheres Princip voraus, das beide vorher durchschaut, für einander bestimmt und gestaltet, und das unbewußt zweckmäßige Verfahren der leibgestaltenden wie der sprachschöpferischen Phantasie weist auf einen zwecksetzenden Geist hin. Die geistige und leibliche Sprachfähigkeit und das Gesetz der Sprachentwicklung ist Gottes Schöpfung, was wir Naturgabe nannten, ist nur als das Werk einer selbstbewußten Weisheit, nicht als der Erfolg blinder Zufälligkeit zu verstehen. Aber diese Gabe ist zugleich Aufgabe. Der Geist macht sein Wesen zu seiner That, darum muß die menschliche Freiheit die Sprachanlage entwickeln und dadurch wahrhaft zu sich selbst kommen. Die Sprachidee ist Gottes Gedanke und liegt jeder Sprache zu Grunde, aber ihre Verwirklichung in den besonderen Sprachen ist des Menschen eigene That; die Sprachidee ist der Seele eingeboren, aber was so nur der Möglichkeit nach vorhanden ist, wird durch uns selbst entwickelt und verwirklicht. Unser Denken erfaßt das Wesen der Dinge und spricht es aus im Wort, weil sie selber im göttlichen Geist ursprünglich gedacht und im ewigen Worte gegründet und geschaffen sind.

Dem Tieferblickenden tritt das Gottmenschliche überall entgegen. Er vernimmt die Stimme Gottes in seinem Gewissen, er gewahrt, wie er die besten Gedanken nicht erschlossen oder errechnet hat, sondern wie sie urplötzlich in ihm aufsteigen als

eine Offenbarung aus dem innersten Lebensgrunde, er begreift eine göttliche Begeisterung, kraft welcher die Phantasie über des Künstlers Wollen und Verstehen hinaus die herrlichsten Werke schafft. Aber der Begriff des Gottmenschlichen selbst bleibt uns unzugänglich, so lange wir Göttliches und Menschliches nicht blos unterscheiden, sondern völlig scheiden und auseinander halten. Erst wenn wir erkennen, daß wir in Gott leben, und Gott in uns, daß er in der Welt sein Wesen und seine Gedanken entfaltet, und daß wir in der Rückkehr zu ihm unsere Bestimmung erreichen, indem wir mit liebendem Gemüth ihn in uns finden und einsehen, daß er Grund und Ziel unseres Daseyns ist, erst also, wenn das göttliche und menschliche Selbstbewußtseyn gesetzt, unterschieden und zugleich vereint werden, wie unser Ich und seine besonderen Gedanken und seine Thätigkeit, erst dann wird uns die Gottmenschheit verständlich und der Schlüssel zum Verständniß der Natur und Geschichte. Auch in der Geschichte vollzieht sich die göttliche Weltregierung, nicht durch Drähte, die uns wie Marionetten lenken, und nicht durch von außen herein brechende Gerichte, sondern durch die Thaten der Menschen selbst, deren Erfolg freilich gar oft eben durch die im Ganzen waltende Dialektik des Schicksals ein ganz anderer ist, als er von dem Einzelnen beabsichtigt war. Die sittliche Weltordnung herrscht, der Uebermuth stürzt sich selbst, der ungerechte Druck erweckt das Volk zum energischen Freiheitsbewußtseyn. So ist Gott auch kein äußerlicher Sprachlehrer und der Mensch kein nachsprechender Schüler, sondern der Mensch verwirklicht das gottverliehene Vermögen mit freier Kraft. Wie aber unser Geist in und über den einzelnen Gedanken und ihrer Entfaltung, so waltet Gott in und über allen Geistern, er bleibt ihnen einwohnend gegenwärtig, und wir erkennen sein Mitwirken und seine Leitung in der Entwicklung des Ganzen. Diese vollzieht sich durch Individualitäten, welche unvorhergesehen und unberechenbar selbst als eine neue Schöpfung in die Welt treten und neuschöpferisch sie fortgestalten.

Wir müssen auch deßhalb den göttlichen Geist als den ge-

meinsamen und einwohnenden Lebensgrund aller menschlichen Geister festhalten, weil die Sprache nicht das Werk des Einzelnen, sondern der Gemeinsamkeit ist. Es ist die wesengleiche Natur der Menschen, die sie zum Sprechen treibt und das Verständniß möglich macht. Wie die Bienen ihre Zellen bauen, so wirken alle zum Bau der Sprache mit. Sie bricht aus der innersten Natur der Menschen hervor, und insofern ist es passend, von ihrem Ursprung zu reden, es ist in der That ein Ur-Sprung aus dem Dunkel an das Licht, aus dumpfem Gefühl in das freie Bewußtseyn. Gleiche Antriebe, die auf Alle wirken, erwecken die gleichen Gefühle, und wer die Empfindung theilt, welche seinem Nächsten einen Laut entlockt, der versteht diesen Laut, und wenn ihm derselbe bezeichnend erscheint, wendet er ihn wieder an. Sprache wird nur möglich durch das Vermögen des Geistes, einmal Errungenes in sich zu bewahren, worauf wiederum aller Fortschritt und Zusammenhang seines Lebens beruht, und das Gedächtniß, dessen Untrennbarkeit vom Denken im deutschen Worte liegt, gewinnt wiederum seinen Inhalt durch die Sprache.

Der Mensch ist ein sociales Wesen. Nur in der Gemeinsamkeit kann er seine Bestimmung erreichen. Schon von Natur existirt er als Mann und Weib, und in der Cultur wird die Humanität nur dadurch erlangt, daß Jeder seine eigenthümliche Gabe ausbildet und seine eigenthümliche Arbeit thut, dann aber deren Früchte ebenso den Anderen zum Mitgenusse beut, als er die Erfolge ihrer Thätigkeit sich zu Nutzen macht und an ihnen seine Kräfte ergänzt. Dazu bedarf aber die Menschheit ein mit dem fortschreitenden Leben selbst sich fortentwickelndes, stets in gemeinsamer Thätigkeit sich wirkendes Band ihrer Gemeinsamkeit, und dies Band ist die Sprache. Wir machen uns die eigenen Gedanken gegenständlich und lernen sie dadurch verstehen, daß wir sie aussprechen, daß wir sie von der denkenden Thätigkeit des Selbstbewußtseyns unterscheiden und sie doch zugleich demselben einverleiben. Indem ich aber das von mir gesprochene Wort, den in dem Laute verkörperten Begriff vernommen habe,

gewahre ich nun in demselben Laute, den ein Anderer ausspricht, auch denselben Begriff, das heißt, ich verstehe den Andern und sein Wort. Und daß ich ihn verstehen kann, kommt daher, weil eine und dieselbe Vernunft in uns beiden waltet, weil wir individuelle Erscheinungen eines und desselben Wesens sind.

Wären die Dinge oder Atome getrennt von einander, schlechthin außer einander befindlich und für sich, so könnte eine Einwirkung von einem auf das Andere gar nicht stattfinden. Der Cartesianismus, welcher Geist und Natur von einander schied, nahm darum an, daß ein beständiger Beistand Gottes die Brücke von einem zum andern schlage und hier die Wirkung hervorbringe, welche dort erstrebt wurde. Leibniz setzt an die Stelle dieses fortwährenden göttlichen Wirkens die ursprüngliche und einmalige That der prästabilirten Harmonie, kraft welcher die für sich durchaus selbstständigen Entwicklungen der einzelnen Wesen stets untereinander zusammenstimmen und so zusammentreffen, als ob sie einander bedingten. Die Wechselwirkung bleibt dabei stets unmöglich. Sie kann nur statthaben, wenn die Einzelwesen von einer gemeinsamen Substanz getragen und umschlossen sind, als deren Selbstbestimmungen und Entfaltungen sie erscheinen, so daß keine Kluft zwischen ihnen befestigt ist, sondern das eine und allgemeine Seyn sich durch sie alle erstreckt und sich in ihnen nur eine besondre Existenz giebt. So verketten sich unsere Vorstellungen und vereinigen sich zu gemeinsamer Thätigkeit, wie zur Einheit des Selbstbewußtseyns, weil unser Ich sie alle durchdringt, in jeder gegenwärtig ist und in und über ihnen waltet. So verstehen die Menschen einander, wirken auf einander und vollbringen ein gemeinsames Werk, weil sie alle in einer höheren Einheit umfaßt und begriffen sind, ihr Entstehen und Bestehen haben. Darauf führen denn auch mehrere Aussprüche Wilhem von Humboldts hin: „Es ist immer die Sprache, in welcher jeder Einzelne am lebendigsten fühlt, daß er nichts als ein Ausfluß des ganzen Menschengeschlechtes ist.“ — „Es kann in der Seele nichts als durch eigene Thätigkeit vorhanden seyn, und Verstehen und Sprechen sind nur verschiedene

Wirkungen einer und derselben Sprachkraft. Die gemeinsame Rede ist nie mit dem Uebergehen eines Stoffes vergleichbar. In dem Verstehenden wie im Sprechenden muß derselbe Gedanke aus der eigenen inneren Kraft entwickelt werden, und was der erstere empfängt, ist nur die harmonisch stimmende Anregung. Das Verstehen könnte jedoch nicht auf innerer Selbstthätigkeit beruhen und das gemeinsame Sprechen müßte etwas anderes als blos gegenseitiges Wecken des Sprachvermögens der Hörenden seyn, wenn nicht in der Verschiedenheit der Einzelnen die sich nur in abgesonderte Individualitäten spaltende Einheit der menschlichen Natur läge... Wie könnte sich der Hörende des Gesprochenen bemeistern, wenn nicht in dem Sprechenden und Hörenden dasselbe, nur individuell und zu gegenseitiger Angemessenheit getrennte Wesen wäre, so daß ein so feines, aber gerade aus der tiefsten und eigentlichsten Natur desselben geschöpftes Zeichen, wie der articulirte Laut ist, hinreicht, beide auf übereinstimmende Weise vermittelnd anzuregen."

Die Sprache also ist das Werk gemeinsamer Thätigkeit der Menschheit. Der Einzelne bedarf ihrer zur Gewinnung einer Gedankenwelt, und er kann nur sprechen lernen, indem er sein Denken mit dem Denken der Anderen zusammenwirken läßt, das von ihnen Errungene und Hervorgebrachte in sich nacherzeugt. Dadurch wird ihrer aller Kraft seine Kraft, aber dadurch ist zugleich die Thätigkeit des Einzelnen bedingt durch das Werk der Andern und durch die Errungenschaft der Jahrhunderte. Wer verstanden seyn will, der muß auf die Natur des Andern eingehen. „Sprechen heißt, sein besonderes Denken an das allgemeine anknüpfen," sagt Humboldt, jeder Neugeborene muß zu denken anfangen und erwerben, was sein eigen seyn soll, aber es kommt ihm die Sprache entgegen, er braucht die Bezeichnung für Anschauungen und Ideen nicht zu finden, er hört die Worte wie die Bilder vor seiner Seele stehen, und wird durch die Worte selbst zu den in ihnen aufgespeicherten Erkenntnißschätzen hingeführt, er macht als Einzelner in einigen Jahren jetzt die Arbeit vieler Jahrtausende des Geschlechtes durch. Die Geistesstufe,

die er ersteigt, ist daher auch bedingt durch das Mit- und Nachwirken der Vorzeit, und er ist an sie gebunden. So ist unsere Freiheit stets nur wirklich auf der Grundlage unseres ganzen geistigen Seyns, wie dasselbe seither durch Gedanken und Thaten geworden ist; die Vergangenheit wirkt in uns fort, aber nur weil sie fortwirkt, vermögen wir voranzuschreiten und ein Leben voll Charakter und Zusammenhang zu führen. In der Sprache wird uns klar, wie der Einzelne im Ganzen und das Ganze im Einzelnen lebt. Sie ist todt und nur eine Schlacke des Geistes, wenn die individuelle Thätigkeit sie nicht beseelt; sie ist nur Sprache insofern sie gesprochen, das heißt insofern von Einzelnen in ihren Formen gedacht, insofern das einmal Geformte geistig wiedergeboren wird. Andererseits wäre der Einzelne für sich unendlich wenig, wenn er Alles für sich allein verarbeiten müßte; in der Sprache bietet sich ihm die Errungenschaft der Menschheit zum Mitgenuß, sein Denken und Dichten ist vom Zustand der Sprache bedingt, aber dieser ist zugleich der Stoff und das Werkzeug seiner gestaltenden, fortbildenden Thätigkeit, der ihm eine höhere Entwicklung seiner Persönlichkeit und dadurch der Menschheit möglich macht. Shakspeare's Julius Cäsar ist nicht blos durch die Geschichte des Englischen Theaters oder dadurch bedingt, daß North den Plutarch übersetzt hatte, also durch die Wiedererweckung der Alterthumsstudien, durch Plutarch und Julius Cäsar selbst, sondern auch durch die Entstehung der englischen Sprache, die wieder ihre Wurzeln in Asien hat; und wie sie auf den Genius hinweist, der mit göttlicher Begeisterung das indogermanische Gepräge zuerst feststellte, so war auch jenes Drama nicht aus der Summirung der vorhandenen Bedingungen, sondern nur durch die neu in die Weltgeschichte eingetretene Schöpferkraft des Dichters hervorzubringen, in der aber die ganze Summe jener Elemente mit wirksam war, von der ich einige Spitzen angedeutet habe. Hat nicht der Steinklopfer, welcher zuerst die Brennerstraße fahrbar machte, einigen Antheil an der Goethe'schen Iphigenie, deren Formvollendung nur in Italien reifen konnte, auf die nicht blos Winkelmann,

sondern der Meister des Apolls von Belvedere und der Niobe wie Raphael einen nachweisbaren Einfluß ausübten? Bunsen stellt das Vaterunser im Deutsch von Ulfilas (360), Tatian (860), Notker (1000), Luther (1518) und der Gegenwart zusammen; eine Mutter hat es von der andern gelernt und ihr Kind beten gelehrt, seit Ulfilas ist es durch 40 bis 50 Geschlechter hindurchgegangen, aber was in alter Zeit die Mutter dem Kinde vorgebetet, würde heute kaum verstanden werden, und doch hat hier keine gewaltsame Unterbrechung stattgefunden. Ganz unwillkürlich ist die Veränderung der Sprache wie das Wachsthum eines Baumes vor sich gegangen. Die Geistesarbeit von Millionen lebt nur in der Sprache und geht auf in dem Resultat der allgemeinen Bildung; einzelne Genien erheben sich selbstständig innerhalb derselben und eröffnen neue, ungeahnte Bahnen, vollbringen namhafte Thaten, werden aber auch nur dadurch verstanden, und die Führer ihrer Zeit, daß sie von ihrem Volksgeiste getragen sind und das ausgesprochen, was Tausenden auf der Lippe brannte. Jeder große neue Gedanke hat seine Ahnen und wird zu der Zeit, wo er sich geltend macht, auch von Anderen präludirt, bis Einer ihn zur vollen Klarheit bringt. Das ist auch mit der Wortbildung, mit der Sprachschöpfung der Fall. Mannichfaltige Versuche wecken und steigern einander, das wird behalten, was dem Gefühl oder dem Verstande der Meisten zusagt und genügt, und der Einzelne, der dies rechte Wort ausgesprochen, war damit nur der Mund der Gesammtheit.

Die Sprache ist Wechselrede, das Wort ist Wort und kein leerer Schall durch das Verständniß, was dem Einen gelang, das weckt und erhöht die Kraft des Andern, und so entsteht die Sprache durch gemeinsame Thätigkeit, oder wie Humboldt es ausdrückt, „das Daseyn der Sprache beweist, daß es auch geistige Schöpfungen giebt, welche ganz und gar nicht von Einem Individuum aus auf die übrigen übergehen, sondern nur aus der gleichzeitigen Selbstthätigkeit Aller hervorgehen können. In den Sprachen also sind, da dieselben immer eine nationale Form haben, Nationen als solche eigentlich und unmittelbar schöpferisch."

Das Volk legt seine Vorstellung von den Dingen, sein Wissen in der Sprache nieder, der Einzelne gewinnt diese Erkenntniß, indem er sprechen lernt; später beginnt der Einzelne weiter zu forschen, sein selbstständiges Denken innerhalb der Ueberlieferung geltend zu machen, und so entsteht endlich die Philosophie neben der Weltanschauung des Volkes, die schon in der Sprache liegt. Diese ist in gleicher Weise die erste poetische That, das Werk der Volksgemeinschaft, Sinnliches zu vergeistigen und Geistiges zu versinnlichen, die Ineinsbildung des Idealen und Realen im Wort. Mittelst der so zum Worte ausgeprägten Laute und noch im Gefühl ihrer Bildlichkeit und Symbolik gestaltet die Volkspoesie auf dichterische Weise die allgemeinen Lebenserfahrungen und Empfindungen zu Liedern, in welcher das musikalische Element der Sprache durch Vers und Rhythmus gleichfalls im Ganzen und über die einzelnen Worte hinaus seine Verwirklichung findet. Auch hier sind natürlich Einzelne die Dichtenden, aber sie wollen nichts singen und sagen; als was Alle miterfahren haben und mitempfinden, ihre Individualität ordnet sich dem Ganzen unter und ist nur die melodische Stimme desselben, und daher kann der Andere fortfahren, wo der Eine aufhört, daher wird der Hörer das Vernommene nicht wie etwas Fremdes, sondern wie ein Eigenes aufnehmen, er wird es einschmelzen in sein Gemüth und wird von dem Seinen hinzuthun oder das Empfangene umbilden, wenn auch in kaum merklichen Aenderungen, wenn er es wieder ausspricht. So herrscht auch hier noch ein gemeinsames Arbeiten, und das Volkslied ist aus dem Geiste des Ganzen durch ein Zusammenwirken mannichfacher Kräfte allmählich erwachsen. Erst später erheben sich große Geister, die mit selbstbewußter Kraft, mit überlegenem und überlegendem Sinn die Volkspoesie wieder als den Stoff für große und vollendete Werke betrachten und zu solchen ausbilden, oder auch die besonderen Erfahrungen und Gedanken ihrer eigenen Persönlichkeit zu selbstständigen Dichtungen gestalten. Aber wie diese auf das Verständniß des Volksgemüths rechnen, so bedürfen sie der vom Volk gebildeten Sprache,

und Poesie wie Philosophie werden nur dann zur Blüthe kommen, wenn ihnen in der Sprache ein Material voll frischer Bildlichkeit, voll tiefer Sinnigkeit, voll Geschmeidigkeit und Wohlklang zur Hand ist. Eine Sprache, wie die griechische, ist nicht blos die Muttersprache, sondern die Mutter selbst für Homer, Pindar und Platon. In diesen großen Männern webt und wirkt derselbe Gestaltungsdrang, der ursprünglich den Organismus der Innen- und Außenwelt im Organismus der Sprache abspiegelte; die seelenvolle und phantasiereiche Bildung der einzelnen Worte ist in der Sprache selber schon nur die Grundlage geworden, daß die einzelnen Ausdrücke zu einem lebendigen, wechselwirkenden Ganzen sich verbanden. Die Werke der Dichter und Denker sind die schöne Blüthe, in welcher das Wesen der Sprache wie das der Pflanze voll und rein an's Licht tritt. Jakob Grimm sagt: Menschen mit den tiefsten Gedanken, Weltweise, Dichter, Redner haben auch die größte Sprachgewalt; die Kraft der Sprache bildet Völker und hält sie zusammen, ohne solches Band würden sie sich versprengen, der Gedankenreichthum bei jedem Volk ist es hauptsächlich, was seine Weltherrschaft befestigt.

Wie jeder Mensch sein eigenes Gesicht hat und dabei zugleich den allgemein menschlichen Typus an sich trägt, so spricht jeder auch seine eigene Sprache und zugleich die der Menschheit, und hier wie dort steht innerhalb des Individuellen und Universalen die Nationalität. Der hebräische Mythus hat die Scheidung der Völker und Sprachen sinnvoll zusammengefaßt: die eine Menschenfamilie geht in die Vielheit der Stämme auseinander, indem einer die Sprache des andern nicht mehr versteht. Wie aus der in sich noch unerschlossenen Totalität der menschlichen Natur allmälich die einzelnen Seiten und Richtungen geistiger Thätigkeit und die Mannichfaltigkeit der Charaktere hervortritt, so ergreift auch der eine diese, der andere jene Idee, welche nun der Mittelpunct seines Denkens und Wollens wird, nach der er sein Sinnen, Bilden und Handeln richtet. Je tiefer und umfassender dieser neue Grundgedanke ist, um so mehr

wird er wiederum für Viele ein Stern seyn können, und je grö-
ßer und hervorragender die Persönlichkeit ist, welche zuerst ihn
aussprach, desto leichter werden sich Andere um sie sammeln.
So bilden sich Ideencentra innerhalb der ursprünglichen Gemein-
samkeit, wie mehrere Zellenkerne in der Mutterzelle, und damit
eigene Lebenskreise mit einer bestimmten Ausdrucksweise. Solche
Geistesheroen, die den Genossen die Bahn weisen, sind die
eigentlichen Stammväter der Völker, und das geistige Gepräge
eines Abraham und Moses, oder Homer wird der Stempel für
viele nachwachsende Geschlechter, die das Gesetz ihres Daseyns
und Werdens von jenen empfangen. Kein einzelner Mensch hat
die griechische oder deutsche Sprache erfunden, keiner das ur-
sprünglich Arische oder Semitische: aber die Wurzel für die
weitere Entwicklung, oder lieber der erste Keim für die Entfal-
tung des Organismus muß doch von Einem stammen, von
Einem doch die unterscheidende Weise der Weltanschauung und
der inneren Sprachform, der Typus der Wortbildung, der Flexion
und des Satzgefüges ausgegangen seyn, und wahrlich, es muß
ein großer Genius gewesen seyn, wer so den Grundton einer
organischen Sprache anschlug. Die Geistesrichtung und Welt-
auffassung war in der Art der Wortbildung oder auch der Ver-
werthung vorhandener Wurzeln angedeutet, die Flexions- und
Constructionsweise durch die ersten Schritte auf diesem Gebiet
vorgezeichnet; die Ausführung geschah durch gemeinsame Thätig-
keit, durch ein allmäliges Wachsthum im Lauf der Jahrhunderte.

Weil in der Sprache das Volksgemüth und der Volks-
charakter, die Innigkeit und die Sinnigkeit des Empfindens, sey
es der eigenen Seele, sey es der Welt, die Energie des Geistes
in der Bewältigung der Dinge, die Schärfe des Verstandes und
die Richtung auf das Sinnliche und Uebersinnliche sich kund
giebt, weil die Phantasie in der Sprache dem Volksgeiste eine
künstlerische Verkörperung schafft, wird erst das Volk durch seine
Sprache Volk, das heißt, es hört auf ein Menschenhaufen zu
sein, und hat nicht blos ein gemeinsames Mittel des Verkehrs
und der Verständigung, sondern darin zugleich den gemeinsam

aufgespeicherten Schatz der Erfahrung und des Denkens, gemünzt und ausgeprägt nach dem Stempel der eigenen Individualität. Darum sagte der lateinische Dichter Ennius, daß er drei Herzen habe, weil er griechisch, römisch und oskisch verstand. Darum meinte Carl V. nicht mit Unrecht, eine neue Seele zu erhalten, wenn er eine neue Sprache lernte. Man erweitert dadurch den Gesichtskreis, man gewinnt eine ganz andere Weise der Bezeichnung der Dinge, in denen aber eine andere Seite ihres Wesens hervorgehoben ist, und gewinnt eine neue Methode des Denkens selbst, wenigstens der Formung und Beherrschung des Denkstoffes. Jede Sprache sucht mit anderen Mitteln denselben Zweck zu erreichen, in jeder hat der Ausdruck für eine und dieselbe Sache eine etwas andere Färbung, namentlich hat auf ethischem Gebiet jedes Volk Gefühle, Anschauungen und Ideen eigenthümlicher Art, für die es ein Wort findet, dessen Gehalt niemals durch das ähnliche Wort einer andern Sprache völlig erschöpft wird. Man erinnere sich nur an das Lateinische virtus, honestus, an das Deutsche Edel, das Italienische gentile, das Französische esprit, das Englische wit, das Deutsche Geist.

Im Laufe der Zeit sind die Worte vielfach zum Zeichen herabgesunken, bei welchem der ursprüngliche Sinn, das Bild oder Symbol vergessen wird; die Sprachwissenschaft gewinnt diese Urbedeutung wieder durch die Etymologie, und wir lernen daraus, wie die alterthümliche Menschheit lebte, fühlte, dachte. Indier, Griechen, Römer, Deutsche sind aus demselben Stamm hervorgegangen, sie haben dieselben Grundwurzeln der Sprache, aber sie verwerthen sie auf mannichfaltige Art, und daraus, wie sie es thun, offenbart sich uns ihr Gemüth, ihr Geist, ihr Charakter. Ich erinnere nur an das bekannte Beispiel für das Wort, das den Menschen bezeichnet: Deutsch menisco, Mensch, Indisch manusha, Lateinisch homo, Griechisch ἄνθρωπος. Das Deutsche und Indische haben dieselbe Wurzel, die im Sanskritischen Verbum man, denken, zu Tage tritt; damit verwandt ist das Griechische μένος, das Lateinische mens, das Deutsche Minne, welches Andenken bedeutet und an Minerva anklingt. Mensch

heißt in Indien und Deutschland der Denkende; und beim Stammvater der Deutschen Mannus entspricht der Indische Brahmasohn Manus. Schwieriger sind die Etymologien der beiden anderen Sprachen. Homo deutet durch das abgeleitete humanus auf humus, die Erde; Lasaulx erinnert an die Uebereinstimmung mit dem Hebräischen Adam = rothe Erde, möchte aber lieber die alte Form hemo zum Ausgang nehmen, welches die männliche Form für femina wäre, da das h an die Stelle des f treten kann; femino ist von feo, erzeugen, abzuleiten, daher kommt dann hemo, der Erzeuger. Noch mehr schwanken die Erklärungen für ἄνθρωπος, aber doch kommen sie alle auf eins hinaus. Platon läßt das Wort zusammengesetzt seyn aus ἀνὰ, ἀθρεῖν, ὤψ: der mit dem Antlitz Emporschauende. Wir erinnern uns der schönen Lateinischen Verse:

> Pronaque quum spectent animalia caetera terram,
> Os homini sublime dedit, coelumque tueri
> Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

> Da zur Erde gebeugt die übrigen Wesen hinabschaun,
> Richtet der Mensch empor sein Antlitz, auf zu dem Himmel
> Lernt er sehn und den Blick hinan zu den Sternen erheben.

(Beiläufig erinnere ich an den Zusammenhang der aufrechten Stellung des Menschen mit der Sprache, die frei aus der erhobenen Brust hervorströmt, und bei der durch die Geberde und den Aug in Aug gerichteten Blick das Verständniß erleichtert wird).

Doch hat man gegen Platon's Ableitung eingewandt, daß aus ἀνά oder ἄνω und ἀθρεῖν schwerlich ἀνθρεῖν werden könne, und das Wort leichter ἀνωπός lauten würde. J. Grimm dachte an ἄνδρος und ὄψ: der mit dem Mannesgesicht; Pott, H. Müller, Lasaulx erinnern an ἀνθέω, ἀνθηρος und ὤψ, wonach es den von blühendem Antlitz, von glänzendem Blick bezeichnen würde. Aufrecht theilt das Wort in ἄνθρω und ὤψ und erklärt das Erste durch ἀνὰ und τρα, welch' letzteres im Sanskritischen tastra, yatra, wie im Lateinischen citra, ultra, intra, extra vorkommt; durch den Einfluß des ρ ward das τ aspirirt und zum θ; ἄνθρωπος wäre demnach ὁ ἄνω τρέπων τὴν ὦπα, der

sein Gesicht aufwärts wendet, eine Ableitung, an die ich selber gedacht und die das Sprachgefühl Platon's bestätigt. Stets aber ist im Griechischen das Aesthetische, Künstlerische, die Anschauung der Menschengestalt der Ausgangspunct, während der Deutsche und Indier vom Geistigen ausgeht, der Lateiner aber einen realistischen Sinn bekundet, mag er nun auf den Stoff oder auf die erzeugende Thätigkeit des Menschen geachtet haben.

Wie das Französische, Italienische, Spanische Töchtersprachen des Lateinischen sind, aber nicht das eine aus dem andern hervorgegangen, so stehen überhaupt die verschiedenen Sprachen neben einander gleich den Classen, Ordnungen, Arten des Thierreichs, in Bezug auf welche man auch nicht annimmt, daß der Vogel aus dem Fisch, das Säugethier aus dem Vogel hervorgegangen sey; das schließt indeß ein späteres Hervortreten der höher entwickelten Sprachen oder Thiere nicht aus. Steinthal unterscheidet zwischen flectirenden Sprachen, in welchen Haupt- und Zeitwörter unterschieden sind, und solchen, die nur Wörter flexionslos aneinanderreihen, wie zwischen wirbellosen und Wirbelthieren; Andere haben diese beiden Reihen als anorganische und organische bezeichnet. Die geistige Kraft des Volkes ist immer das Bestimmende in jeder Sprachverschiedenheit, und wenn die Sprachen wie verschiedene Entfaltungen der Sprachidee neben einander liegen, so können wir zwar sagen, daß jede dem genügt, was das Volk bedarf, und daß, wie die Auster für sich nicht unvollkommen ist, wenn wir auch der Nachtigall eine höhere Organisationsstufe zuschreiben, so auch mit minder vorzüglichen Mitteln doch Ein Lebensziel erreicht werden kann. Das Chinesische zum Beispiel hat gerade den Verstand des Volkes zu vielen der feinsten Ausbildungen gereizt, um mit den unorganischen Bestandstücken doch dem Denken zu genügen, und hat wieder dadurch Vorzüge eigener Art.

Ehe wir indeß von der Entwicklung der Sprache im Allgemeinen reden und einzelne Sprachen als Entwicklungsstufen betrachten, wird es zweckmäßiger seyn, die Geschichte einer einzelnen oder einiger stammverwandten zu betrachten, um uns da-

durch so den Weg zu bahnen, wie ihn auch die werdende Wissenschaft selbst geht. Wir betrachten das Indogermanische und hören zunächst Jakob Grimm, den Gründer und Meister der historischen Grammatik. Er sagt: „Dem menschlichen Geist macht es erhebende Freude, über die greifbaren Beweismittel hinaus das zu ahnen, was er blos in der Vernunft empfinden und erschließen kann, wofür noch die äußere Bewahrheitung mangelt. Wir gewahren in den Sprachen, deren Denkmäler aus einem hohen Alterthum bis auf uns gelangt sind, zwei verschiedene und abweichende Richtungen, aus welchen eine dritte, ihnen vorhergegangene, aber hinter dem Bereich unserer Zeugnisse liegende, nothwendig gefolgert werden muß." Diese frühe Periode wird sich weltgeschichtlich wieder in zwei große Epochen sondern; wir folgen indeß der Grimm'schen Darstellung und bemerken nur, wie es mit unserer ursprünglichen Auseinandersetzung vortrefflich stimmt, wenn die größte Formvollendung und der größte Formreichthum in der vorliterarischen Zeit liegen, weil die künstlerische und wissenschaftliche Thätigkeit damit begann, in der Sprache die Erkenntnisse vom Wesen der Dinge niederzulegen und ein Idealbild der Welt auszuprägen, so daß eben die ganze Kraft der jugendlichen Phantasie in der Sprachgestaltung selbst aufging und darum hier die vollsten Blüthen trieb.

Den alten Sprachtypus, sagt Jacob Grimm, stellen uns Sanskrit und Zend, größtentheils auch noch die griechische und lateinische Zunge vor; er zeigt eine reiche, wohlgefällige, bewundernswerthe Vollendung der Form, in welcher sich alle sinnlichen und geistigen Bestandtheile lebensvoll durchdrungen haben. In den Fortsetzungen und späteren Erscheinungen derselben Sprachen, wie den Dialekten des heutigen Indiens, im Persischen, Neugriechischen und Romanischen ist die innere Kraft und Gelenkigkeit der Flexion meistens aufgegeben und zerstört, zum Theil durch äußere Mittel und Behelfe wieder eingebracht. Auch in unserer Deutschen Sprache, deren bald schwach rieselnde, bald mächtig ausströmende Quellen sich durch lange Zeiten hin verfolgen und in die Waagschale legen lassen, ist dasselbe Herab-

sinken vom früheren Höhepunct größerer Formvollkommenheit unverkennbar, und dieselben Wege des Ersatzes werden eingeschlagen. Halten wir die gothische Sprache des vierten Jahrhunderts neben unsere heutige. Dort ist Wohllaut und schöne Behendigkeit, hier auf Kosten jener, vielfach gesteigerte Ausbildung der Rede. Ueberall erscheint die alte Gewalt der Sprachen in dem Maße gemindert, als etwas Anderes an die Stelle der alten Gaben und Mittel getreten ist, dessen Vortheile auch nicht dürfen unterschätzt werden.

Ein erreichter Gipfel der förmlichen Vollendung alter Sprache läßt sich historisch gar nicht feststellen, so wenig die ihr entgegengesetzte geistige Sprachausbildung heute auch schon zum Abschlusse gelangt ist, sie wird es noch unabsehbar lange Zeit nicht seyn. Man konnte vor dem Sanskrit noch einen älteren Sprachstand behaupten, in welchem die Fülle seiner Natur und Anlage noch reiner ausgeprägt gewesen. Aber ein Fehler würde seyn, jene Formvollendung in einen paradisischen Urzustand zu verlegen. Vielmehr ergiebt der beiden letzteren Sprachperioden Aneinanderhalten, daß, wie an den Platz der Flexion eine Auflösung derselben getreten sey, so auch die Flexion selbst aus dem Verband einmal erst entsprungen seyn müsse. Nothwendig demnach sind drei, nicht blos zwei Staffeln der Entwicklung menschlicher Sprache anzusetzen, des Schaffens, gleichsam Wachsens und sich Aufstellens der Wurzeln und Wörter, die andere des Emporblühens einer vollendeten Flexion, die dritte des Triebes zum Gedanken, wobei die Flexion als noch nicht befriedigend (theilweise) wieder fahren gelassen, und was im ersten Zeitraum naiv geschah, im zweiten prachtvoll vorgebildet war, die Verknüpfung der Worte und Gedanken abermals mit hellerem Bewußtseyn bewerkstelligt wird. Es sind Laub, Blüthe und reifende Frucht, die, wie es die Natur verlangt, in unverrückbarer Folge neben und hinter einander eintreten.

Anfangs entfalteten sich, scheint es, die Wörter unbehindert in idyllischem Behagen ohne einen anderen Haft, als ihre natürliche, vom Gefühl angegebene Aufeinanderfolge; ihr Ein-

druck war rein und ungesucht, doch zu voll und überladen, so daß Licht und Schatten sich nicht vertheilen konnten. Allmählich aber läßt ein unbewußt waltender Sprachgeist auf die Nebenbegriffe schwächeres Gewicht fallen und sie verdünnt und gekürzt den Hauptvorstellungen als mitbestimmende Theile sich anfügen. Die Flexion entspringt aus dem Einwuchs lenkender und bewegender Bestimmwörter, die nun wie halb und fast ganz verdeckte Triebräder von dem Hauptwort, das sie anregten, mitgeschleppt werden, und aus ihrer ursprünglich auch sinnlichen Bedeutung in eine abgezogene übergegangen sind, durch die jene nur zuweilen noch schimmert. Zuletzt hat sich auch die Flexion abgenutzt und zum bloßen ungefühlten Zeichen verengt, dann beginnt der eingefügte Hebel, wieder gelöst und fester bestimmt, nochmals äußerlich wieder gesetzt zu werden; die Sprache büßt einen Theil ihrer Elasticität ein, gewinnt aber für den unendlich gesteigerten Gedankenreichthum überall Maß und Regel.

Ich will versuchen, diese Sätze Grimm's durch einige Beispiele zu erläutern. *Τα* heißt im Griechischen die; wir sagen die Augen und lassen beide Wörter getrennt, im Griechischen *ἔμμα-τα* wachsen beide Wörter zusammen zu *ὄμματα*. Ich werde lieben heißt französisch j'aimer-ai, das heißt j'ai aimer, ich habe lieben. Um das Adjectiv zum Adverbium zu machen, hängen ihm die Franzosen die Sylbe ment an, Italienisch mente; es ist das Lateinische mente, von mens, Sinn; dulci mente von oder mit sanftem Sinn, wird doucement als Ein Wort, die inhaltliche Bedeutung des Wortes Geist selber (mens) ist auf diese Art zur bloßen Formbestimmung herabgesunken. Das Lateinische lupi des Wolfes drückt das Französische durch du loup aus; den Dienst des i am Ende dort leistet hier das vorangestellte Wort; du ist aus de illo (von jenem, von dem) entstanden, eine ähnliche Bedeutung wie de muß ursprünglich i oder seine vollere Form gehabt haben, es ward der Stammsylbe lup nachgesetzt (lup i), dann angehängt, es verwuchs mit der Wurzel. Das i macht auch aus dem Singularis den Pluralis: lup-i, die Wölfe; im Italienischen heißt

heute noch i, zusammengezogen aus illi, die; es war anfänglich getrennt, es verschmolz mit dem Hauptwort, es löste sich wieder ab und trat vor dasselbe: lup-i, lupi, i lupi. Man hat Sprachen, welche mehrere näher erläuternde Begriffe als Formbestimmungen dem Worte einverleiben, synthetische genannt, und im Unterschiede die anderen, welche wieder das zusammengefügte auflösen, als analytische bezeichnet. Amaveribus, wir würden geliebt haben: dort ist Mehrheit des Pronomens, Tempus und Modus dem Worte ama angefügt, hier ist es wieder auseinandergelegt und neben das Wurzelwort gestellt. Die synthetische Sprache ist phantasievoller, die analytische verständiger. Die synthetische hat größere Freiheit der Wortstellung, da die Beziehung der Wörter zu einander in den Endungen klar zu Tage tritt, die analytische bindet sich mehr an die logische Wortfolge. Die größere Lautfülle, der vollere Tonfall giebt der Sprache einen mehr sinnlichen Reiz, dafür wird die Stammsilbe häufig von den Nebenbestimmungen überwuchert und scheint tonlos hinter ihnen zu verschwinden; sie macht in der analytischen Sprache ihr Gewicht wieder geltend, sie wird wieder frei und selbstständig und legt die Nebenbestimmungen in klarer Sonderung neben sich hin. Dabei aber bleibt ihr doch noch Flexion, sie declinirt und conjugirt nicht blos durch Präpositionen, Pronomina und Hülfszeitwörter, sondern an dem Haupt- und Zeitwort selbst bleiben formbestimmende Endungen haften. Wir sagen nicht: du lieben, sondern: du liebst, nicht: ihr werden lieben leiden, sondern: ihr werdet geliebt, nicht: von die Mann, sondern: von den Männern. Auf diese Art bleibt der Organismus der Sprache in der Wechselwirkung der einzelnen Redetheile auf einander sichtbar, während zugleich der Unterschied und die Bestimmtheit der einzelnen Modificationen des Gedankens aufrecht erhalten wird. Die analytischen Sprachen bleiben organische Flexionssprachen, aber die Formvollendung erscheint nicht mehr als Selbstzweck, sondern die Klarheit des Gedankens; die Poesie und Philosophie der Sprache selbst als das Werk und Eigenthum der Gesammtheit tritt zurück und gewährt der künstlerischen und den-

tenden Individualität größeren Spielraum, und nun überwiegt das geistig Innerliche das leiblich Aeußerliche. Es waren also zuerst einzelne Wörter für ganze Sätze; dann traten Ausdrücke für Hauptbegriffe neben einander; dann wurden Wortklassen unterschieden und neben das Hauptwort oder das Zeitwort besondere Bestimmungen gestellt, die selbstständige Wörter blieben; diese letzteren wurden dann schwächer betont und an die Wörter, welche sie näher bezeichnen sollten, angehängt; dabei verloren sie ihre inhaltliche Bedeutung und wurden nur zur Formbestimmung, die aus dem gehaltreichen Worte selbst zu erwachsen schien; endlich aber wird die Fülle und der Reichthum der formgebenden Endungen wieder ermäßigt und werden die Beziehungen der Hauptwörter wieder durch neben ihnen stehende Partikeln ausgedrückt oder Hilfszeitwörter bei der Conjugation angewandt, während doch die Bedeutung der Flexion für den Organismus des Gedankens und Satzes bewahrt bleibt.

Nach dieser Zwischenbemerkung lasse ich Grimm wieder reden. Er preist den Scharfsinn Bopp's, welcher es klar gemacht, daß die Flexionen größtentheils aus dem Anhang derselben Wörter und Vorstellungen zusammengedrängt sind, welche im dritten Zeitraum gewöhnlich außen vorangehen. Diesem sind Präpositionen und deutliche Zusammensetzungen angemessen, dem zweiten Flexionen, Suffixe und kühnere Compositionen; der erste ließ freie Wörter sinnlicher Vorstellungen für alle grammatischen Verhältnisse auf einander folgen. Die älteste Sprache war melodisch, aber weitschweifig und haltlos, die mittlere voll gedrungener poetischer Kraft, die neue Sprache sucht den Abgang an Schönheit durch Harmonie des Ganzen sicher einzubringen, und vermag mit geringeren Mitteln dennoch mehr.

Den Stand der Sprache im ersten Zeitraum kann man keinen paradisischen nennen in dem gewöhnlich mit diesem Ausdruck verknüpften Sinn irdischer Vollkommenheit; denn sie durchlebt fast ein Pflanzenleben, in dem hohe Gaben des Geistes noch schlummern oder nur halb erwacht sind. Ihr Auftreten ist einfach, kunstlos, voll Leben, wie das Blut im jugendlichen Leib

raschen Umlauf hat. Alle Wörter sind kurz, einsylbig, fast nur mit kurzen Vocalen und einfachen Consonanten gebildet, der Wortvorrath drängt sich schnell und dicht wie Halme des Grases. Alle Begriffe gehen hervor aus sinnlicher ungetrübter Anschauung, die selbst schon ein Gedanke war, der nach allen Seiten hin leicht neue Gedanken entsteigen. Die Verhältnisse der Wörter und Vorstellungen sind naiv und frisch, aber ungeschmückt durch nachfolgende noch unangereihte Wörter ausgedrückt. Mit jedem Schritt, den sie thut, entfaltet die geschwätzige Sprache Fülle und Befähigung, aber sie wirkt im Ganzen ohne Maß und Einklang. Ihre Gedanken haben nichts Bleibendes, Stätiges, darum stiftet diese früheste Sprache noch keine Denkmale des Geistes, und verhallt wie das glückliche Leben jener ältesten Menschen ohne Spur in der Geschichte. Zahlloser Same ist in den Boden gefallen, der die andere Periode vorbereitet. In dieser haben alle Lautgesetze sich vervielfacht und glänzend aufgethan. Aus prachtvollen Diphthongen und ihrer Ermäßigung zu Vocallängen entspringt neben der noch waltenden Fülle der kurzen wohllautender Wechsel; auf solche Weise rücken auch Consonanten, nicht mehr überall durch Vocale gesondert, an einander, und steigern Kraft und Gewalt des Ausdrucks. Wie aber die einzelnen Laute sich fester schließen, beginnen Partikeln und Auxiliare näher anzurücken, und indem sich der ihnen selbst inwohnende Sinn allmählich abschwächt, mit dem Worte, das sie bestimmen sollten, sich zu einigen. Statt der bei verminderter Sinneskraft der Sprache schwer überschaulichen Sonderbegriffe und unübersehbaren Wortreihen ergeben sich wohlthätige Anhäufungen und Ruhepuncte, welche das Wesentliche aus dem Zufälligen, das Waltende aus dem Untergeordneten vortreten lassen. Die Wörter sind länger geworden und vielsylbig, aus der losen Ordnung bilden sich nun Massen der Zusammensetzung. Wie die einzelnen Vocale in Doppellaute, drängten die einzelnen Wörter sich in Flexionen, und wie der doppelte Vocal in dichter Verengung wurden auch die Flexionsbestandtheile unkenntlich, aber desto anwendbarer. Zu fühllos gediehenen Anhängen ge-

sellen sich nun deutlicher bleibende. Die gesammte Sprache ist zwar noch sinnlich reich, aber mächtiger an Gedanken und allem, was diese knüpft, die Geschmeidigkeit der Flexion sichert einen wuchernden Vorrath lebendiger und geregelter Ausdrücke. Um diese Zeit sehen wir die Sprache für Metrum und Poesie, denen Schönheit, Wohllaut und Wechsel der Form unerläßlich sind, auf's Höchste geeignet, und die indische und griechische Poesie bezeichnen uns einen im rechten Augenblick erreichten, später unerreichbaren Gipfel in unsterblichen Werken.

Doch konnte im Fortgange der Geistesentwicklung dies Gesetz der zweiten Periode nicht für immer genügen, sondern mußte dem Streben nach einer noch größern Ungebundenheit und schärferen Bestimmtheit des Gedankens weichen, welchem sogar durch die Anmuth und Macht einer vollendeten Form Fessel angelegt schien. Mit welcher Gewalt auch in den Chören der Tragiker oder in Pindars Oden Worte und Gedanken sich verschlingen, es entspringt dabei das Gefühl einer der Klarheit Eintrag thuenden Spannung, die noch stärker in den indischen Bild auf Bild häufenden Zusammensetzungen wahrnehmbar wird; aus dem Eindruck dieser wahrhaft übermächtigen Form trachtete der Sprachgeist sich zu entbinden, indem er den Einflüssen der Vulgaridiome nachgab, die bei dem wechselnden Geschick der Völker auf die Oberfläche wieder vortauchten. So entstanden die romanischen, die deutsche, die englische Sprache. Reine Consonanten trübten sich, Vocale wurden verschoben, aber dadurch auch neue Behelfe gewonnen. Eine Masse von Wurzeln wurde durch Lautänderung verfinstert und fortan nicht mehr in ihrer sinnlichen Urbedeutung, sondern nur wie Zeichen für Vorstellungen erhalten; von den Flexionen ging vieles verloren oder ward durch reichere freiere Partikeln ersetzt, vielmehr überboten, weil der Gedanke außer an Sicherheit auch an vielseitiger Wendung gewinnen kann.

Es ergiebt sich aus dieser Betrachtung der arischen Sprache, wie wir das Indogermanische nach seinem Stamm und seinen Verzweigungen nennen wollen, daß die Sprache ihre Geschichte

hat, welche uns für die menschliche Geistesentwicklung bedeutsame Aufschlüsse gewährt, und daß nur scheinbar und im Einzelnen ein Rückschritt, im Ganzen aber ein Fortschritt vom Sinnlichen zum Geistigen, ein Wachsthum innerer Kraft vorhanden ist.

Aber nicht alle Sprachen zeigen dieselbe Höhe der Bildung, sowie nicht alle Völker die gleichen Erfolge in der Culturgeschichte errungen haben; vielmehr geht die Entwicklung der arischen Sprache Hand in Hand mit dem thätigen Geiste, der diesen Stamm zum weltbewegenden und weltherrschenden gemacht, ihn getrieben hat, Fremdes sich bald zu unterwerfen, bald anzueignen, und die Führung der Menschheit zu übernehmen.

Wilhelm von Humboldt unterscheidet unter den Sprachen 1) solche, welche die einzelnen Wörter bloß nebeneinander stellen, und zwar ohne daß die Unterscheidung im Substantiv, Adjectiv, Verbum vollzogen wäre, so daß jedes Wort embryonisch sie alle enthält und mit schwacher Andeutung für sie fungiren kann, während noch keine Umformung die Beziehung der Wörter hervorhebt: isolirende Sprachen; — 2) solche, welche Nebenbestimmungen und Beziehungen der Wörter durch ihnen untergeordnete andere ausdrücken, die ihnen dann angefügt werden, ohne daß sie ihre eigentliche stoffliche Bedeutung in eine formale übergehen lassen: agglutinirende oder anfügende Sprachen; 3) solche, welche nicht Stoffelemente zusammenstellen, sondern den Stoffelementen Formelemente zu näherer Bestimmung einverleiben und so anbilden, daß die Form wie durch innere Triebkraft aus dem Worte selbst nach seinem Verhältniß zu den anderen Wörtern des Satzes, hervorgewachsen scheint, während jedes Wort selbst einen unterschiedenen Charakter an sich trägt, und namentlich das Verbum als der Ausdruck des bewegten Lebens erscheint: anbildende oder flectirende Sprachen. Die flectirende Sprache drückt zum Beispiel die Mehrheit durch eine Formveränderung des Wortes aus, sie sagt: die Steine, wo die anfügende ein Wort der Menge, wie Haufen, dem ersteren anreiht, Steinhaufen.

Max Müller redet im Hinblick auf die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit von Familien-, Nomaden- und Volks-

sprachen, und diese Eintheilung trifft im Wesentlichen mit der Humboldt'schen zusammen. Die Menschen gebrauchen, wie die Kinder, zuerst einzelne Wörter, die den ganzen Gedanken bezeichnen; die Geberde erläutert, ob der Laut Brot sagen soll: das Brot liegt auf der Erde, oder: ich will Brot haben. Dies scheint mir als Ausgangspunct aufzustellen; Müller erinnert daran, wie Freunde, Mann und Weib, Mutter und Tochter, über häusliche Angelegenheiten nicht viel Worte brauchen; eins weiß gewöhnlich schon was das andere sagen will, die Rede deutet den Gedanken mehr an als sie ihn ausführt; besondere Betonungen, Familienaccente genügen, um dem Hörer eine ganze Gedankenreihe anzuregen, eine begleitende Miene oder Geberde ersetzt nähere lautliche Bezeichnungen. — Die Nomadensprache geht einen Schritt weiter, sie drückt in Wörtern nicht bloß Ideen, sondern auch deren Verhältnisse aus. Nur das Zelt trennt die Familien von einander, sie berühren sich täglich mit Stammesgegenossen, die Sprache muß Vielen verständlich seyn, sie unterscheidet Nominal- und Verbalwurzeln und bezeichnet Beziehungen der Wörter durch angehängte Ausdrücke für dieselben. Der Wurzel, die im Arischen und Semitischen oft dem Gelehrten rein heraus zu schälen schwer ist, bleibt stets ihre selbstständige Form und Abgeschlossenheit. Die Sprache ist in der Macht jeder Generation, sie lebt nur im Gebrauche des Tages; wie sie dem Wechsel nicht widerstehen und nichts bewahren kann, was nicht beständig angewandt wird, so können wir daraus erklären, daß sie eintönig und regelmäßig ist. Plötzliche Erhebungen einer Familie oder Genossenschaft reißen den Stamm in ihre Bahn und geben ihm ihre besonderen Ausdrücke; der gemeinsamen Worte verschiedener Genossenschaften sind nur wenige. Die Einzelnen spielen damit, neue Ausdrücke für die Dinge zu finden je nach der Seite, die diese ihnen zukehren, je nach der Eigenschaft, die sie empfinden; daher die vielen Dialekte nacheinander, nebeneinander. — Die Volkssprache glaube ich durch das Gepräge staatlicher Ordnung und organischen Zusammenhangs sowohl im jeweiligen Bestand als in der geschichtlichen Entwicklung bezeich-

nen zu sollen und darauf hinzuweisen, daß wie der Staat sein geschriebenes Gesetz, so sie ihre Niedersetzung in Schrift und Literatur erhält.

Nach dieser Rücksicht nun und auf der Grundlage der neuesten Sprachforschungen, die zum Theil für diesen Zweck durch besondere Berichterstatter zusammengestellt worden, haben Bunsen und Max Müller (in den Outlines of the Philosophy of Universal History, London, 1856) eine Reihe von Ergebnissen und Schlußfolgerungen gewonnen, nach denen wir versuchen, ein Bild von der Entwicklung der Sprache im Zusammenhang mit dem Gang der Weltgeschichte zu entwerfen.

Nichts nöthigt uns verschiedene Ursprünge für die materiellen Elemente der verschiedenen Sprachen anzunehmen, und wenn wir auch die formalen Elemente nicht auseinander ableiten können, so verstehen wir doch ihre Ausbildung unter dem Einfluß geistiger Eigenthümlichkeiten, die sich innerhalb einer Gemeinsamkeit unseres Geschlechtes erhoben: die Einheit des Menschengeschlechtes und Hochasien als seine Wiege, dies findet vielmehr durch die Sprache neue Bestätigung.

Die erste Auswanderung von dem gemeinsamen Wohnsitz ging östlich, und in China haben wir den Nachklang der frühesten Sprachform, einsylbige, flexionslose, halbgesungene Worte; das Familienhafte, Patriarchalische der Urzeit ist hier überhaupt festgehalten und versteint; ich möchte sagen, daß eine Genossenschaft, die in den kühneren neuschöpferischen Fortschritt der Geschichte nicht mit eingehen wollte, sich zuerst von der anderen Menschheit trennte, und nun ihre ganze und ausgezeichnete Verstandeskraft darauf wandte, das anfängliche Besitzthum festzuhalten und mit ihm so klug und haushälterisch als möglich fortzuarbeiten.

Im schroffen Gegensatz hiermit sehe ich nun eine Reihe von Stämmen, die ohne conservativen Zusammenhalt gleichfalls nicht zur eigentlichen Geschichte kommen, sondern umherschweifend, aufbrausend und wieder zusammensinkend, als Eroberer zerstörend, nicht als Culturbegründer schaffend in die Entwicklung

der Menschheit eingreifen. Sie sind durch den nomadisch agglutirenden Sprachcharakter bezeichnet und haben sich lange vor dem Auftreten des Semitischen und Arischen getrennt. Wir nennen sie mit Bunsen Turanier, nach der uns aus der Persischen Heldensage geläufigen Bezeichnung; von den drei Söhnen Feriduns, Tur, Silim und Iri, erscheinen die beiden letzteren als die Stammväter der Semiten und Arier oder Iranier. Wohin später die Arier kommen, da finden sie schon Bewohner, wilde Abkömmlinge von früheren Einwanderern; aber alle diese haben nicht einen gemeinsamen Stammvater, sondern sind aus verschiedenen Abzweigungen vom Ursprung im Laufe von Jahrtausenden hervorgegangen. Es fehlt den Turanischen Sprachen die Familienähnlichkeit, welche die Semitischen und Arischen auszeichnet, kraft welcher der heute in Indien eintreffende Engländer in den heiligen Schriften der Brahmanen dieselben Wortwurzeln nicht nur, sondern dieselben Gesetze und denselben Geist der Wortfügung wiedererkennt, die ihm selber eignen. Wie mächtige Reiche durch den Genius eines großen Mannes gegründet, kommenden Zeitaltern den Willen dieses Einen als das Gesetz für Alle bewahren, so verkettet auch die Sprache das Gesetz Mosis mit dem Koran Muhameds, das Epos Homers mit den Dramen Shakspeares. Der geographische Abstand von China scheint auch der Maßstab für die Zeitfolge in der Scheidung der Turanier vom menschheitlich gemeinsamen Grundstocke zu seyn, und die verschiedenen Grade grammatikalischer Vervollkommnung stehen in einem ähnlichen Verhälniß zur Chinesischen Einsylbigkeit. Es sind zwei Scheidungen, eine nördliche und eine südliche; die nördliche begreift das Tungusische, Mongolische, Tartarische, Samojedische und Finnische; die südliche das Tai, das Malaische, Bhotiya und Tamulische. Das Finnische und Tamulische zeigen die größte Entfernung von China, die reichste Ausbildung. Außerdem giebt es noch sporadisch versprengte Dialekte dieser Sprachenfamilie, von Bergen oder Wüsten eingeschlossen, im Kaukasus oder in den Pyrenäen, das Baskische. Bei ihrer Trennung hatten diese Stämme weder Gesetze noch Volkslieder, noch reli-

giöse Dichtungen, die sie als eine gemeinsame Fahne bewahrt hätten. Sie brachen auf und nahmen mit sich eine jede einen Theil der gemeinsamen Sprache, und daher die Aehnlichkeit, aber sie besaßen noch keine eigentlichen geistigen Erbgüter, und daher die Verschiedenheit. Daß alle diese Zweige im Unterschied vom Semitischen und Arischen eine Gemeinsamkeit und Einheit unter einander haben, ist bereits dargethan; eine weitere Ausdehnung nach Amerika und Afrika zu verfolgen und nachzuweisen dürfte der weiteren Forschung möglich werden.

Die Weltgeschichte, so weit sie den organischen Zusammenhang im Werden der Menschheit und in ihrem Bildungsgange bezeichnet, hat zu ihren Trägern die Semiten und die Arier. Es ist nicht zufällig, daß wir hier auch die organischen Sprachen finden. Das Turanische repräsentirt einen Standpunct der Sprache vor der Individualisirung durch den Semitischen und Arischen Typus. Die Trennung dieser beiden Dialekte und ihr eigenthümliches Wachsthum ist der Erfolg einer individuellen That, unberechenbar wie alles Freie und Persönliche nach ihrer Natur und ihrem Ursprung; die Unterschiede des Turanischen sind Folge eines allmäligen und einfachen Processes, der aus vielen möglichen Combinationen jetzt diese, jetzt jene Form consolidirte. Wie wir in der Bildung der Staatsgesellschaft zur Erklärung von herrschenden und dienenden Klassen oder von Gesetzen gegen Räuber und Mörder keineswegs die Wirksamkeit einer mächtigen und hervorragenden Persönlichkeit voraussetzen, sondern das als die nothwendige Folge geselligen Zusammenseyns ansehen, so finden wir auch in der Organisation der Turanischen Sprachen nichts, was den Einfluß eines individuellen poetischen Genius bezeugte, einen solchen als Schöpfer eigenthümlicher Bildungsgesetze und Principien verlangte. Bei den Semiten und Ariern aber finden wir Einrichtungen und Gesetze, die wie die Erbfolge in Rom und Indien der Ueberlieferung der Stämme den Stempel eines persönlichen Willens aufgeprägt zeigen; Solon in Athen und Moses in Judäa und Karl der Große in Deutschland wirken für Jahrhunderte, und ihre Schöpfungen

lassen sich nicht als ein allmäliges Werden ohne ihre freie und leitende Geisteskraft erklären. So bedurfte auch das Semitische und Arische eines Genius, der das Bildungsprincip feststellte und in die Krystallisationen und Agglomerationen einen neuen und eigenthümlichen Lebenskeim senkte, der aller weiteren Entfaltung ihre Norm und Grundlage bot. Von ihm aus beginnt das wirkliche Leben der arischen und semitischen Sprache und erhält sich in den mannichfachen Dialekten derselben. Aber das Arische und Semitische sind in der Verwerthung der Wurzeln und in allen formalen Elementen so verschieden, daß man erkennt, wie hier von Haus aus zwei getrennte Richtungen eingeschlagen wurden.

Die fernere Entwicklung nun ist diese. Die Weltgeschichte beginnt damit, daß Arier und Semiten nicht mehr zur chaotischen turanischen Masse gehören. Sie erscheinen wie Pallas in voller Rüstung, die Feinde der Barbaren, die Verehrer des Lichtgottes, die Urheber eines neuen Weltalters. Sie haben das Chinesisch Stationäre und das Turanisch unstät Nomadische in sich selbst überwunden, um die Principien der Dauer und Bewegung in einer wesenhaften Entwicklung zur Versöhnung zu bringen. Sie beginnen sogleich den Kampf der Jahrtausende, dessen Ziel und Preis für sie die Unterwerfung und die Civilisation der Erde seyn soll, sie sind die Träger der Cultur, die sie für sich erwerben und den anderen Nationen bringen.

Daß Semiten und Arier als Brüder aus einem Hause hervorgegangen, beweisen neben der Gemeinschaft religiöser Urgedanken und Mythen die Wurzeln der Sprache. Die ältesten uns aufbewahrten Reste derselben gehören dem Semitischen an und stammen aus einer Periode, wo die Turanischen Einflüsse noch nicht ganz überwunden waren und der Abstand vom Strome der Arischen Sprache noch minder groß ist. Wir lernen sie kennen durch die ältesten Denkmale der Kunst und Geschichte: Aegypten zeigt uns den Niederschlag des ursprünglichen Semitenthums noch vor seiner Trennung in die Asiatischen Zweige. Hierauf folgte die Chaldäische Niederlassung, die Gründung und

Sprache von Babylon und Assyrien. Das Arabische, Aramäische und Hebräische endlich stehen vor uns wie Töchter eines Vaters, dessen scharf ausgeprägte Züge sie tragen.

Es war eine Zeit, wo die Arier alle eine Familie bildeten; ihre Sprachen sind nur verschiedene Dialekte; ehe sie sich trennten, hatten sie in Religion, Sitte, Thaten und Dichtung eine gemeinsame Cultur, und die gemeinsame Sprache war vielleicht reicher als ihre Schößlinge und von so festen Principien, so tiefer Individualität, daß der nationale Charakter, so verschieden auch der sinnige Indier, der praktische Römer, der künstlerische Grieche erscheinen, doch niemals den Stempel der gemeinsamen Abkunft verwischte. Zunächst nun haben Inder und Perser, Griechen und Römer, Germanen und Slaven engere Bezüge zu einander; sie scheinen als Gruppen noch zu einander gestanden und zusammen gelebt zu haben, als schon die Trennung und Wanderung begonnen hatte, auf welcher die Gräkoromanen oder Pelasger eine mehr südliche, die Slavogermanen eine mehr nördliche Richtung nach Westen, nach Europa einschlugen, während die Indoperser südlich in Asien sich ausbreiteten. Die Veda und die Avesta sind zwei Bäche aus einem Quell, aber jener ist der vollere und reinere. Der früheste Dämmerschein der Ueberlieferung zeigt uns die Indier im Lande der sieben Ströme südwärts vom Himmalaya, und doch ist es wahrscheinlich, daß sie vorher alle ihre Bruderstämme in der Urheimath scheiden sahen, daß auch die Perser sich in Folge religiösen Zerwürfnisses von ihnen trennten, und daß sie dann selbst in anderer Richtung aufbrachen, um eine neue Welt zu suchen: denn in den Wurzeln der Sprache wie in der Grammatik haben sie Manches mit Griechen oder Germanen gemeinsam, was bei Griechen und Germanen selbst verschieden ist, und keine andere Nation hat vom gemeinsamen Erbgut in Religion und Dichtung so viel gerettet und erhalten, als die Indier.

Am frühesten scheinen die Kelten sich auf die Wanderung begeben zu haben; ihre Sprache zeigt unter allen Arischen Dialekten die größte Verwandtschaft mit dem Aegyptischen, damit

eine Zeit des Ursprungs, wo die Nachklänge der Gemeinschaft der Semitisch-Arischen Elemente noch mächtig waren; die grammatischen Formen sind nicht zur völligen Synthese wie das Sanskrit zusammengeschmolzen, sondern haben den ursprünglich analytischen Charakter freier Partikeln am meisten bewahrt, und das scheint auf die Wiederauflösung im neueren Europa von Einfluß gewesen zu seyn. Nach den Kelten folgten Thrakier oder Illyrier und Armenier; dann die Pelasger, unter welchem Namen ich die gemeinsame vorgeschichtliche Periode der Griechen und Italier begreife; dann die Slaven und Germanier.

Die Cultur der Menschheit ist das gemeinsame Werk der Völker mit Flexionssprachen, der Arier und Semiten. China steht bis jetzt außerhalb des Stroms der Weltbewegung, die Turanier haben durch Attila oder Tamerlan wie durch die scythischen Einfälle in Persien und Babylon nur durch äußere Anstöße gewirkt, ohne selbst eine originale Idee erzeugt und fortgepflanzt zu haben. Die Geschichte beginnt mit Aegypten. Dann folgen auf arischer Seite die Reiche der Baktrer und Meder, der Inder und Perser, auf der semitischen die der Babylonier und Assyrier, der Hebräer und Phönizier. In einem folgenden Weltalter geben dort die Griechen und Römer, hier die Juden und Karthager den Ton an. „Japhet wohnt in den Hütten Sems," die Römer erobern Karthago und Jerusalem, aber die Arier nehmen das unter den Semiten offenbarte Christenthum in sich auf, und die Germanen, die ungemischt oder romanisirt dann nebst den Arabern auf die Weltbühne treten, durchdringen die Religion mit philosophischem Geist und führen die in Griechenland blühenden Künste und Wissenschaften fort, während der arische Sufismus der Perser die Fesseln des Islam sprengt und Gott und Welt zu versöhnen trachtet. Schon Paulus und Johannes predigten und schrieben das Evangelium in griechischer Sprache, und wenn den Semiten mehr das Religiöse, den Ariern das Weltliche und menschlich Freie zu gründen und zu vollenden bestimmt war, so haben die Arier das Gut der Semiten voller und gründlicher aufgenommen als die Semiten die Errungen-

schaft der Arier. Der ununterbrochene Strom menschlicher Bildung wogt jetzt in den Arischen Sprachen, deren Bildsamkeit und Kraft gleichen Schritt hält mit der Arbeit des menschlichen Geistes und begonnen hat, die Früchte derselben allen Völkern darzubringen.

„Und wenn wir nun hinschauen von unseren vaterländischen Gestaden über diesen weiten Ocean menschlicher Sprache, wie er rollt von Land zu Land, mit seinen Wellen kühn aufsteigend unter dem frischen Hauche des Morgens der Geschichte, und langsam anschwellend in unserer schwüleren Atmosphäre, — mit Segeln, die über seine Fläche dahingleiten und manchem Ruder, das die Woge furcht und den Flaggen aller Nationen, die freudiglich zusammen wallen, — mit seinen Klippen und Trümmern, seinen Stürmen und Schlachten, doch alles, was oben und unten und ringsum befindlich ist, klar wiederspiegelnd, — wenn wir dies schauen und horchen auf die fremden Töne, wie sie in ungebrochenen Weisen an unser Ohr rauschen, so scheint es uns nicht länger ein wilder Tumult, sondern wir fühlen uns wie hineingestellt in einen alten Dom, lauschend auf einen Chor unzähliger Stimmen; und je inniger wir zuhören, desto mehr verschmelzen alle Mißklänge in höhere Harmonien, bis wir zuletzt nur einen majestätischen Dreiklang oder einen mächtigen Einklang vernehmen, wie am Ende einer heiligen Symphonie."

Solche Visionen, sagt Max Müller, fluthen durch das Studium des Sprachforschers, und inmitten mühsamer Untersuchungen will sein Herz plötzlich klopfen, wie es die Ueberzeugung in sich wachsen fühlt, daß die Menschen Brüder im einfachsten Sinne des Wortes sind, Kinder desselben Vaters, was immer auch ihr Land, ihre Farbe, ihre Sprache, ihr Glaube sey.

Wir aber erkennen dabei in der Sprache das große Gewebe, das die Menschen unter einander und mit der Natur verknüpft, und in welches das Bild des Geistes und seiner Geschichte eingewirkt ist durch die Phantasie, wie sie nicht bloß die Gabe Einzelner, sondern der Völker ist, und ihre Arbeit in

der gemeinsamen Thätigkeit Aller, in jenem unbewußten und doch so vernünftvollen Drange vollzieht, der auf göttliche Führung und Erleuchtung hinweist.

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre.

Von Prof. Dr. J. Sengler.

Erster Artikel.

Der Schwerpunct des philosophischen Wissens, auf welchem das ganze Gebäude desselben ruht, ist die Erkenntnißlehre, auch Wissenschaftslehre genannt. Dieses hat Kant erst zum entschiedenen Bewußtseyn in der Geschichte der Philosophie gebracht. Er erklärt alle Metaphysiker ihres Amtes so lange für entsetzt, bis sie ihr Fundament gelegt und auf ihm die Möglichkeit einer Metaphysik nachgewiesen hätten. Nachdem Fichte's Wissenschaftslehre als der erste Versuch zur Ausführung der mit Kant begonnenen Aufgabe in die Welt getreten war, stürzten sich Schelling und Hegel, anstatt das Werk fortzusetzen, man kann sagen blindlings in die Metaphysik, und gaben das Problem, wie sie zu begründen ist, ganz auf. Die Vereinigung von Denken und Seyn, welche Fichte suchte und nicht fand, setzte man als sich gleichsam von selbst für den Philosophen verstehend voraus. Andere, wie Fries, Herbart, Schopenhauer suchten das Fundament für die Wissenschaftslehre in den drei Grundvermögen des menschlichen Geistes aufzufinden und lieferten Bausteine für dieselbe. Jetzt, als durch den nach Kant entstandenen metaphysischen und psychologischen Dogmatismus die Skepsis und der Indifferentismus gegen alle Philosophie in Deutschland hervortraten, wurde die Philosophie wieder auf ihre von Kant gestellte Aufgabe geführt, um sie fortzusetzen und zu vollenden.

Es haben sich viele Kräfte im Dienste dieser Aufgabe in Bewegung gesetzt, und diese Zeitschrift hat ununterbrochen seit ihrer Erscheinung für diesen Zweck gewirkt. Da wir aber noch nicht zum Ziele gelangt sind, sondern noch mitten in der Arbeit

stehen, ja schon bei den ersten Vorfragen über die Aufgabe die Meinungen vielfach auseinander gehen, so möge es mir vergönnt seyn, zur Orientirung über das Problem, nämlich über den Begriff und die Aufgabe der Erkenntnißlehre das Folgende vorzutragen.

Das die Erkenntnißlehre objectiv begründende, entwickelnde und vollendende Princip ist die Idee des Wissens, das subjective Princip, in welchem die Idee des Wissens real erscheint, sich entwickelt und vollendet, ist das Erkenntniß-Subject oder Ich. Man muß hier gleich den Begriff des Wissens von der Idee desselben unterscheiden, jener stammt aus dieser. Durch die Idee des Wissens erzeugt das Ich das Wissen und den Begriff desselben.

Das reine Ich hat man für eine Abstraction gehalten, weil man Seele und Geist nicht für stelbstständige Substanzen, sondern nur für Entelechien des Leibes erfaßt hat. Aber das reine Ich ist die sich über seine empirischen Erscheinungen in der Seele und im Geiste erhebende und sich als Grund derselben erfassende und sie aus sich bestimmende und entwickelnde Macht, und zwar erscheint es zunächst als die Macht, die Möglichkeit solcher Selbstbestimmungen. Es hat aber eine subjective und objective Realität, und beide sind unzertrennlich mit einander verbunden. Die subjective Realität hat das Ich in seinen sogenannten Seelen- und Geistesvermögen, welche die verschiedensten Formen seines reinen Bewußt- und Selbstbewußtseyns sind. Rein ist dieses, weil es keinen andern Inhalt hat, als jene Vermögen, an und für sich, befreit von jedem empirischen Inhalte, welcher erst durch sie für es möglich und wirklich ist. Damit sind es keine empirischen oder psychologischen, sondern transscendentale Formen des Selbstbewußtseyns. Sie werden vom Ich, wie Fichte gesagt hat, transscendalisirt.

Man hat aber das subjective und objective Ich nicht unterschieden und damit auch nicht diese subjectiven Formen des Ich als Bestimmungsgründe aller objectiven Erkenntniß erfaßt, sondern sie als psychologische Formen für empirisch gehalten und so

dem subjectiven Ich an sich gar keine Substanzialität zugeschrieben. Diese sogenannten Erkenntnißformen als Erkenntniß-Möglichkeiten stehen durch das Erkenntniß-Subject in organischem, sich selbst und dieses vermittelndem Zusammenhang und bilden einen Stufenbau; denn sie entstehen aus jenem Erkenntnißprincip durch immer größere Vertiefung und Erweiterung desselben in sich selbst. Die Idee des Wissens erscheint so in dem Erkenntniß-Subject, um sich zu verwirklichen. Sie ist dem Erkenntniß-Subject immanent und ist der es treibende Grund seiner Selbstbestimmung, Selbstentwicklung und Vollendung. —

Die Idee des Wissens ist Erscheinung eines absoluten wissenden Subjectes und hat ihren letzten Grund in demselben, und dieser hat diese Idee verwirklicht, damit sie als solche vom relativen Geiste erkannt und verwirklicht werden soll. Die Erkenntnißlehre gelangt am Ende ihrer Entwicklung auf diesen letzten Grund der Idee des Wissens, hat und behält ihn aber nur im Wissen von ihm, demselben immanent, nicht aber außer ihm. Sie führt daher nur zur I d e e Gottes, und zwar wie sie im Wissen, in der Idee des Wissens als letzter Grund dieser Idee erscheint. Damit gelangt man nur zur Existenz dieses Grundes im Wissen von ihm, nicht aber zu dem von diesem Wissen freien Seyn desselben. Dieses ist eben der Grund der Idee des Wissens von ihr: cogito ergo cogitor. Diese Einsicht ist aber Resultat der Erkenntnißlehre, also nicht Anfang der Philosophie. Die Existenz dieses Wesens ist in der Erkenntnißlehre nur eine Existenz im Wissen des menschlichen Geistes von ihm, nicht aber außer ihm an und für sich. Diese soll erst als Resultat aus der Erkenntnißlehre hervorgehen. D i e E r k e n n t n i ß l e h r e h a t d i e I d e e d e s W i s s e n s z u m G r u n d i h r e s E n t s t e h e n s u n d B e s t e h e n s , i h r e r E n t w i c k l u n g u n d V o l l e n d u n g , u n d j e d e r I n h a l t , j e d e s S e y n e r s c h e i n t i n i h r n i c h t a n u n d f ü r s i c h e x i s t i r e n d , s o n d e r n n u r i m W i s s e n v o n i h m. Es wird in der Erkenntnißlehre vom Ich durch die Idee des Wissens erkannt, wie jeder mögliche Inhalt in der Idee des Wissens dem Erkenntniß-Subject nach seinen verschie-

denen Erkenntnißformen und den durch sie begründeten Erkenntnißstandpuncten erscheint und erscheinen muß, und wie daher auch das außer dem Wissen existirende Seyn seyn muß, nicht aber, wie es außer diesem Wissen an und für sich wirklich ist.

Damit ist das Erkenntniß-Subject nur der Erkenntniß-, nicht aber Seyns-Grund für die Erkenntniß der Dinge; es erscheint auch die Idee des Wissens in ihm als objectiver Erkenntnißgrund. Dieses hat der transscendentale Idealismus verkannt. Nicht das Seyn, sondern die Erkenntniß desselben producirt das Ich aus sich und zwar durch die Idee des Wissens. So entsteht eine Wissenschaftslehre in diesem Sinne, welche als Formalphilosophie die Realphilosophie subjectiv, im menschlichen Subject begründen soll. Sie geht von dem für uns Ersten und Folgenden zu dem an sich Ersten und Folgenden, sie geht von dem für uns im Wissen und für es existirenden Seyn zu dem von unserem Wissen völlig unabhängigen und nur von sich selbst abhängigen, also in diesem Sinne an und für sich seyenden Seyn fort. Dieses, welches an und für sich ursprünglich begründet ist, begründet für uns, für unser Wissen von ihm die Erkenntniß und Erkenntnißlehre. Die Nothwendigkeit dieser objectiv realen Existenz des Seyns wird so aus der subjectiv realen im Wissen von ihm bewiesen. Erst hiermit ist erwiesen, daß alles Wissen ein von ihm unabhängiges Seyn voraussetzt und daß wir von diesem nur durch unsere Begriffe und Vorstellungen von ihm wissen, daß wir daher diese wahrhaft erkennen müssen, um durch sie mit dem Seyn außer ihm in Uebereinstimmung zu gelangen. Der Geist muß die Uebereinstimmung seiner Erkenntniß in sich durch die Idee des Wissens vollziehen, um durch sie mit dem Seyn außer ihm übereinzustimmen; denn dieses muß so seyn außer dem Wissen, wie es im Wissen ist. Die Erkenntnißlehre soll durch die Idee des Wissens diese Uebereinstimmung des Wissens mit dem Seyn in uns begründen, um alsdann die Uebereinstimmung desselben mit dem Seyn außer ihm nachzuweisen und die Wirklichkeit als ver-

nünftig oder die Vernunft der außer unserer Vernunft bestehenden Wirklichkeit nachzuweisen. Im Grunde befolgen wir diese Methode bei allen einzelnen philosophischen Disciplinen. Die Religionsphilosophie z. B. schickt eine Einleitung voraus, in der sie den Begriff, das Wesen der Religion durch Kritik der verschiedenen möglichen Formen und Erkenntnißformen derselben zu begründen sucht.

Schon Aristoteles unterscheidet eine doppelte Methode der Philosophie: eine, die von dem für uns Ersten zu dem an sich Ersten und umgekehrt fortgeht; und er nimmt an, daß die Principien nicht bewiesen werden können. Daher fragt er vor Allem nach den geeigneten Mitteln der Erkenntniß, um durch sie das Wissen als Zweck zu verwirklichen. Warum können die Principien nicht bewiesen werden? Weil die Wirklichkeit vor und ohne unser Wissen von ihr existirt und nur durch deren Existenz die Principien des Wissens überhaupt existiren. Die menschliche Vernunft, welche die Idee des Wissens verwirklichen soll, hat ihre Möglichkeit von jener Wirklichkeit und kann sie nur verwirklichen, wie sie von jener Urwirklichkeit gegeben ist. Aber gleichwohl ist sie in sich selbstständig. Sie hat die Gewißheit und Wahrheit in sich selbst. Wie sie denkt und nach ihrem Wesen denken muß, so muß es seyn.

Aber die Vernunft, welche die Idee des Wissens zum Inhalt ihrer Verwirklichung hat, ist einer Entwicklung unterworfen, und hier ist die Frage vor Allem, *wie muß die Vernunft denken, damit sie dem Seyn entspricht.* Dieses ist die Alles entscheidende Frage. So muß sie vor Allem sich selbst denken, ihr eigenes Seyn ist ihr erster Gegenstand des Denkens. Damit muß sich aber die Vernunft von Haus aus über alles Empirische als ein bloß gegebenes Seyn erheben, weil dieses das Seyn nur denkt, wie es empirisch ist und daher auch die Vernunft nicht so denkt, wie sie an und für sich ist, sondern wie sie zufällig erscheint. Allein die Vernunft, ihrer Form und ihrem Inhalte nach ist gegeben; aber als eine Aufgabe, um beide vom Schein zu befreien und die Wahrheit derselben zur Offen-

barung zu bringen. So lange die Vernunft noch im Empirischen steht, fällt das Wissen in die empirischen Iche, nicht aber in das reine Ich. Es fragt sich hier, wer weiß? das allgemeine und reine, oder das empirisch-individuelle Ich? Die Erkenntnisse, wie sie in diesem oder jenem wissenden Subjecte erscheinen, sind bloße Meinungen. Die Erhebung von der empirischen Vernunft zur reinen ist die Erhebung der empirischen Subjecte zu dem reinen, allgemeinen menschlichen Subject des Wissens oder Ich. Aber die Philosophie hat die empirische Vernunft selbst als Ausgangspunct und unaufhebbare Grundlage ihrer eigenen Entwicklung, und diese ist nicht bloß Einleitung, Uebergang in jene, sondern sie ist ihr immanent, gehört zu ihrer Idee. Denn da die Erkenntnißlehre die Idee des Wissens zum Princip hat, und sie der Grund der apriorischen Erkenntniß ihres Wissens ist, so könnte sie nicht aus diesem apriorischen Idealismus und der Immanenz ihres Wissens zum aposteriorischen und transscendenten Princip der Wirklichkeit gelangen, wenn sie nicht von Haus aus dasselbe in der empirischen Vernunfterkenntniß des nichtphilosophischen Wissens im Besitz hätte und mit ihm von Haus aus verbunden wäre. Die Idee des Wissens ist dem philosophischen Wissen von dem empirischen Vernunftwissen gegeben und ihm hiermit aufgegeben, sie rational und ideal in der reinen Vernunft zu begründen. Aber sie hat die so rational erkannte Idee des Wissens auch zu verwirklichen, zunächst im reinen Erkenntniß-Subject an und für sich, dann in dem Object und den Objecten der Wirklichkeit. Damit begründet aber die Erkenntnißlehre das empirische Vernunftwissen, nämlich das gesammte nichtphilosophische Wissen in seinem ganzen Umfange. Der Grundcharakter dieses Wissens ist aber der, daß es dasselbe entweder von Außen oder Innen gegeben erhält; von Außen durch wirkliche Gegenstände, von Innen durch die sogenannten angeborenen Ideen, welche aber ihren Realgrund im Erkenntnißsubject haben und dessen Erscheinung sind. Damit bestehen die Objecte der Wirklichkeit, welche

jenes Wissen geben, außer und unabhängig von dem durch sie gegebenen Wissen. Sie sind an und für sich bestehende Realitäten, von welchen ihre Ideen als Erkenntnißprincipen derselben Erscheinungen sind. Will daher die Philosophie das nichtphilosophische Wissen begründen, so muß sie ihren Inhalt und ihre Probleme, mithin die Idee des Wissens selbst als gegeben von jenem nichtphilosophischen Wissen und hierin ihre Abhängigkeit von demselben in diesem Sinne anerkennen, folglich auch die Transscendenz ihrer Wissenschaftsobjecte im Wissen von ihnen, denn diese sind das in jenem Wissen außer ihm bestehende Seyn. Sie erscheinen im Wissen, damit sie ihrem wahren Wesen nach erkannt werden, als außer demselben oder als an und für sich bestehendes Seyn.

Diese Objecte haben ihre Erkenntnißformen in der Sprache und sind so schon definirt. In der Form dieser Definition enthält sie das nichtphilosophische Wissen und überliefert seine Gegenstände in dieser Form bestimmt dem philosophischen Wissen, um sie nach demselben zu definiren und dann zu erkennen. Diese wissenschaftlichen Definitionen und Erkenntnisse hängen von den verschiedenen Wissenschaftsstandpuncten und deren theoretischen Interessen und Zwecken ab und sind leicht den Verfälschungen ausgesetzt, während die Sprachdefinition ein Naturproduct des Geistes ist, welches allgemeine Gültigkeit durch das Zeugniß des praktischen Lebens hat. Die Philosophie geht auch factisch immer von diesen Definitionen als Grundlage aus und all' ihr Verständniß beruht auf dieser Grundlage. Sie schickt jeder philosophischen Disciplin, welche sie darstellen will, eine Einleitung voraus, in welcher sie den Begriff und die Methode jeder Wissenschaft aufzustellen sucht und dieses durch die Kritik der verschiedenen Begriffsbestimmungen zu vollziehen sucht. Sie befolgt daher immer hierbei eine doppelte Methode, eine analytische und synthetische; denn erst sucht sie den Begriff und die Methode dialektisch zu gewinnen, sie analysirt die verschiedenen Ansichten über die Sache. Hat sie den von ihr für wahr gehaltenen Begriff so gefunden, so deducirt sie aus ihm, geht da-

her den synthetischen Weg, auf welchem sie aus dem Princip und durch die von ihm zu bestimmende Methode die Wissenschaften ableitet.

Diese Kritik vollzieht aber die Erkenntnißlehre ein- für allemal. Sie erklärt die verschiedenen möglichen Erkenntnißstandpuncte aus der Idee des Wissens als nothwendig und berechtigt und zeigt die mögliche Vereinseitigung derselben in den verschiedenen Ismen. Bei jeder einzelnen in der Organisation des Geistes begründeten Erkenntnißform zeigt die Erkenntnißlehre, wie sie das gesammte Seyn, die verschiedenen Objecte der Wirklichkeit, wozu das Erkenntniß-Subject und deren Form gehört, nothwendig erfaßt und sich daher immer durch die andere Erkenntnißform ergänzen muß. Denn gerade die einseitige Erkenntniß jeder einzelnen Erkenntnißform zeigt sich in der einseitigen Erkenntniß des verschiedenen Seyns, der verschiedenen Objecte der Wirklichkeit oder auch ihrer Erkenntnißformen, Kategorien u. s. w., fixirt sie aber diesen einzelnen Standpunct des Erkennens, so wird er zum Ismus.

Die Dialektik, welche die Einleitung in jede Wissenschaft vollzieht, vollzieht also die Erkenntnißlehre für alle möglichen Erkenntnißstandpuncte, sie weist ihren Grund und ihre Berechtigung und Nothwendigkeit in der Idee des Wissens nach. Wie sich aber diese analytische Erkenntniß jeder einzelnen Einleitungs-Wissenschaft zu ihrem Princip und ihrer Methode und der durch sie begründeten synthetischen Methode verhält: so verhält sich die gesammte Erkenntnißlehre zu der Metaphysik, welche die Principien und Methoden nicht wie sie in und durch das Erkenntniß-Subject erscheinen, sondern ihr durch die an und für sich bestehenden Gegenstände vorbegründet sind, erkennt.

Jenes Erkenntniß-Subject erscheint sich nach allen seinen möglichen Vermögen und Formen und begründet sie aus sich, aus seinem Wesen und leitet sie aus sich ab, um zu erkennen, wie ihm nach und auf demselben das Seyn in seinen verschiedensten Formen erscheint und erscheinen muß; denn wie es denkt

und erkennt, so muß es seyn. Allein die Idee des Wissens, welche der Grund dieser Erscheinungen ist, stellt sich dem Wissen am Ende selbst als eine Erscheinung dar, welche ihren Grund in einem Subjecte und in Subjecten hat, welche außer dieser Idee bestehen, bei welchen Seyns- und Erkenntnißgrund zusammenfallen und dieser die Erscheinung von jenen ist.

Die Idee des Wissens begründet die Apriorität und Immanenz des Wissens in der Vernunft, erscheint aber von Haus aus in dem nichtphilosophischen Wissen als Erscheinung von einem außer ihm bestehenden Seyn. Auf solches führt die Erkenntnißlehre selbst. Die Idee des Wissens wird von jenem Wissen selbst so erkannt, daß sie solche Erscheinung ist, daß sie daher auch zu jenem Seyn, welches ihr Grund ist, führt. Die Immanenz des Erkennens in der Erkenntnißlehre führt zur Transscendenz des Seyns, die Apriorität des Wissens auf die des Seyns, durch welche jene selbst erst besteht. Das für uns Erste und Zweite u. s. w. führt zu dem an sich Ersten und Zweiten u. s. w., oder der in diesem Sinne subjective Weg der Erkenntniß führt zu dem objectiven, und somit der Idealismus der Immanenz und Apriorität zu dem Realidealismus, in dem der Grund der Idee und jedes Erkennens durch sie das an und für sich bestehende Seyn oder vielmehr Seyende ist, das Seyn, welches durch sich selbst existirt, um erkannt zu werden.

Wir wissen die Objecte der Wirklichkeit oder die objective Wirklichkeit nicht unmittelbar, haben das Wissen von ihnen nur durch unser Erkennen derselben und dieses nur durch unsere Erkenntnißvermögen. Dieses muß das Erkenntniß-Subject daher gewiß und wahr erkennen; die Uebereinstimmung desselben in und mit sich selbst in ihnen muß hergestellt werden, um die Uebereinstimmung mit jener Wirklichkeit zu finden, und sie zugleich als nothwendig, gewiß und wahr zu erkennen. Dieses ist Sache der Erkenntnißlehre. Alsdann erkennen wir auch die Wirklichkeit objectiv, wie sie an und für sich besteht und sich offenbart in allen

ihren Formen, und unsere Erkenntniß, wie das Seyn begründet. Wir begründen es durch die Idee des Wissens in und aus uns, damit dieses mit dem Wissen und Seyn des außer unserm Wissen bestehenden Seyns übereinstimmt und in diesem Sinne gewiß und wahr ist. Dieses hat der Idealismus der Immanenz und des Apriorismus in der neueren Philosophie verkannt und hat daher keinen wahren Realidealismus hervorbringen können. Der idealistische Pantheismus ist die entschiedenste Durchführung jenes falschen Idealismus. Schelling's negative und positive Philosophie beruht auf dieser Einsicht. Aber die Erste ist keineswegs jene Erkenntnißlehre, welche aus sich selbst zu jenem wahren Realidealismus führt; weshalb? habe ich in meiner Schrift: „die Idee Gottes" Band I gezeigt.

Ein Subject des Wissens muß aber diesem als seine Erscheinung vorausgesetzt werden, weil das Wissen Erscheinung eines Wissenden ist, welches das Wissen, wissend in ihm erscheint und wissend die verschiedenen Formen desselben aus sich hervortreibt, sie weiß und mit einander verbindet. Es ist so des Wissens Grund und organisirendes Princip. Wie es nur eine Idee des Wissens giebt, so giebt es auch nur Ein Subject des Wissens, in welchem jene Idee nach allen ihren möglichen Formen erscheint und welche durch es mit einander verbunden sind. Es ist dieses freilich das allgemeine menschliche Ich, frei von jeder empirischen Bestimmung. In der Erkenntnißlehre wissen wir nur vom allgemeinen Ich als empirische Subjecte, und daher fällt das Wissen und dessen Formen nicht in uns, sondern in es; und nur unser Wissen von ihm, von seinem Wissen und dessen Formen fällt in uns. Außer dem erkannten objectiven Princip des Wissens fällt das Wissen bloß in uns. Mit ihm als Princip des Wissens hört unser Wissen auf, bloß subjectiv zu seyn und wird objectiv, wir wissen dann unser Wissen von ihm. Die Idee des Wissens enthält das ganze Wissen, alle möglichen Wissensformen in ihrer organischen Verbindung und Totalität; diese ideellen Bestimmungen erscheinen real in dem Ich als Er-

kenntniß-Princip und es organisirt das Wissen, wie es in der Idee besteht. Wie es daher Eine Idee des Wissens giebt, so giebt es auch in der Erkenntnißlehre nur Ein Subject desselben, und dieses ist das objective wie subjective Ich, nicht das absolute.

Das Ich erscheint in anthropologischer und psychologischer Form, mithin empirisch, um sich zunächst die Grundformen und Kräfte zu erwerben, sie auszubilden, in denen es sich und Allem außer sich erscheint und erscheinen muß. Allein es erscheinen ihm die psychologischen Formen nicht rein, sie sind ihm noch nicht an und für sich Objecte, in denen es seine eigene Erscheinung erkennt, sondern bei dieser empirischen Entwicklung ist ihm nur der Inhalt Object, an und in dem es mit seinen Vermögen erscheint und durch deren Functionen in dieser Weise es sie selbst erst sich zum Objecte macht. Aber so sind sie immer noch *bloß* empirisch und daher zunächst bloße Abstractionen. So behandelt sie die Psychologie. Erst wenn sich das Ich als Grund seiner Erscheinung in ihnen bewußt und sich als ihr Prius und damit als apriorisches Wesen erfaßt, gewinnt es die Macht, seine Erscheinungen in ihnen zu prüfen, ob sie seinem Wesen entsprechen und sie als apriorische, nur aus seinem Wesen stammende Vermögen zu erkennen. Es mischt sich aber in diese Erscheinungen überall Schein, und insofern sie diesen enthalten, sind sie nicht apriorische, sondern rein empirische Formen. Hierüber kann aber nur das sich als Grund derselben erfassende Ich entscheiden. Zunächst erscheinen jetzt dem Ich jene empirischen Erscheinungsformen, wie sein sämmtlicher durch sie erworbener Inhalt als bloße Objecte, also noch nicht als Nichtich. Das Selbstbewußtseyn des Ich ist daher in dieser empirischen Erscheinung auch ein empirisches, kein reines, welches sich unmittelbar selbst erkennt. Es ist sich immer nur Object an jenem Inhalt.

Die Schwierigkeit ist hier die, das Ich kann nur sich und Anderen erscheinen und sich bewußt werden durch seine Grundvermögen. Allein diese hat es nur der Anlage nach und muß sie daher sich ausbilden, um sich in Besitz derselben actu zu

setzen. Diese Ausbildung kann nur an anderen Objecten und durch die auf sie gerichtete Thätigkeit des Ich erfolgen. So lange dieses geschieht, werden nicht sie, sondern jene durch sie gesetzten Objecte Gegenstand des Erkennens. Das Ich geht in jener, sie hierbei erzeugenden Thätigkeit ganz auf und nur nach ihr können ihm diese zum Objecte werden. Aber hier hat es einen doppelten Gegenstand vor sich: die Objecte, an welchen seine Vermögen sich ausbilden und sie selbst; beide werden jetzt isolirt betrachtet, und so werden dem Ich seine Grundvermögen an und für sich Inhalt und Object. Es fragt, woher sie ihm kommen, von Außen, von den Objecten, an denen sie erscheinen und sich ausbilden, oder von Innen, von der Seele und dem Geiste, welche in ihnen als Grund derselben erscheinen. Zunächst erscheinen ihm nämlich jene Vermögen als bloße Abstractionen von ihren Functionen an den Objecten und als nichts weiter. Stammen sie aus dem Ich, das durch die Seele und den Geist in ihnen erscheint, und nur erst nach seiner Erscheinung sich ihrer und sich als Grund derselben bewußt ist, alsdann haben sie Apriorität, weil das Ich, das allgemeine, reine, nicht empirische Ich, ihr Prius und Grund ist. Sie haben daher an und für sich Realität und sind keine bloßen Abstractionen mehr, aber immer sind sie noch empirisch der Form nach und können wahr oder unwahr erkannt werden; daher die Psychologie und Anthropologie so verschieden sind, als die philosophischen Standpuncte, von denen aus sie begründet werden. Es sind diese beiden Wissenschaften bloße empirische Wissenschaften und erst die Erkenntnißlehre und die durch sie begründete Ontologie macht sie zu rationalen. Die Anthropologie selbst ist daher verschieden, jenachdem man Seele und Geist als ihre nächsten Principien an sich und in ihrem Verhältniß zu einander und zu ihren Vermögen wieder unter sich auffaßt und erkennt. Hierüber kann nur das sich bewußte Ich entscheiden, denn es erhebt sich nicht nur über alle inneren und äußeren Erscheinungen, sondern findet auch sich selbst und in sich selbst die Mittel zur Kritik derselben, hat nur allein ein Wissen von seinem Wissen und dessen

Erscheinungen und Erscheinungsformen. Es allein hat ein reines Selbstbewußtseyn, mit dem es sich und Alles erkennt. Zuerst erscheint sein Selbst an den inneren und äußeren Gegenständen, aus denen es sich in sich reflectirt, dieses ist ein ganz empirisches Selbstbewußtseyn. (Dieses kennt die neuere Philosophie, Hegel u. A. nur als das Wesen des Ich). Dann sind ihm die Vermögen, wie sie in ihren Functionen an diesen Objecten erscheinen, Gegenstand des Erkennens. Diese Vermögen reflectirt das Ich aus jenen Objecten in sich und macht sie zum Inhalt seines Wissens. So aber sind sie ihm noch bloße Erscheinungen und als solche bloße Abstractionen. Endlich erkennt es sich selbst als Grund jener Vermögen und stellt sich so als solcher selbst vor und ist damit erst reines Selbstbewußtseyn, in welchem es sich unabhängig von allen anderen Objecten als sich selbst erkennt. Allein seine Thätigkeit und reine Selbsterscheinung, sein reines Selbstbewußtseyn ist vermittelt durch seine Grundvermögen. Es kann sich nur als Grund seiner Vermögen durch diese selbst erfassen. Sonst ist das gar nicht denkbar und eine bloße Abstraction. Es ist dann der abstrahirte Grund aller Thätigkeit nur als Abstraction.

Wie ist das reine Ich zu denken? Es erscheint überall nur in und durch seine Grundvermögen und unterscheidet sich selbst von ihnen durch sie. Aber auch von seinen Organen unterscheidet sich das Ich durch dieselben. Es hat nämlich verschiedene Organe. Es reflectirt sich nicht bloß aus seinen Organen in sich selbst, sondern rein aus sich selbst in sich selbst. Es weiß sich als ihren Grund und ihre Einheit, welche sich immer rein in sich reflectiren muß, um sich als Grund derselben zu erfassen und sie in sich, in diese Einheit zu reflectiren. Als solcher Grund seiner Erscheinungsvermögen erscheint sich das Ich immer selbst und ist so reines Ich, das seine Selbsterscheinung ununterbrochen fortsetzen muß, damit für es alles Andere erscheinen kann, und selbst seine Vermögen für es erscheinen können, die es nur setzen kann, wenn es sich als ihren Grund setzt. Allein gleichwohl ist es selbst in sich vermittelt.

Wie kommt das Ich zu sich selbst? Durch die Erhebung über alles empirische Seyn in und außer sich. Dieses ist ihm zunächst ein fremdes Seyn, ein Object, das es von sich unterscheidet und von sich ausscheidet, das ihm ungewiß ist, oder das es nicht weiß. So läßt es dasselbe dahingestellt seyn. Die Ungewißheit dieses Seyns wird gewußt und erscheint so als Zweifel an demselben. Aber damit weiß sich das Ich erst nur negativ in Bezug auf dieses Seyn, welches es bezweifelt. So reflectirt es sich nur aus diesem Seyn durch den Zweifel in sich selbst. Allein damit ist es bloß abstractes, nicht reines Ich. So erscheint es bei Fichte im ersten Grundsatze. Dieses Seyn reflectirt das Ich in sich als das es beschränkende Seyn, welches durch es aufgehoben werden soll. So erscheint dieses Seyn nun nicht mehr als Object, sondern als Nichtich, welches sich das Ich entgegensetzt, um sich ihm gleichzusetzen. Aber so ist hiermit das reine Ich nicht gefunden und gesetzt. Das Ich ist hier nicht sich selbst Subject-Object, und reflectirt sich nicht rein aus sich selbst in sich, sondern aus dem empirischen Seyn, welches ihm nun zu *seinem* Object wird und damit als Nichtich erscheint. Das reine Ich ist aber keine Abstraction, sondern der Grund aller seiner Thätigkeit, welcher nur in dieser erscheint, weil es an und für sich ist; es ist die Reflexion in sich aus sich selbst bei aller Thätigkeit. Es ist das, welches nicht bei dieser von uns *hinzugedacht* wird, und daher von ihr abstrahirt ist, sondern *das Ich denkt sich selbst hinzu, es erfaßt den Act seiner Thätigkeit, als seinen von ihm gesetzten, producirten Act, in welchem es sich als reines Object oder vielmehr als reines Subject-Object erscheint.* Diese Erscheinung ist auch reines Selbstbewußtseyn. Aber so erscheint es in der Form des *Gedächtnisses*, welches sich bei jedem Acte seiner Thätigkeit seiner erinnert als der in sich reflectirende Grund dieser, in welche alle jene Acte zurückgehen, um festgehalten zu werden. Indem das Ich so immer im Gedächtniß in sich eingeht, sich erinnert, macht es damit allen seinen Acten Raum, in es einzugehen und in ihm

als Objecte zu erscheinen. So ist das Ich reine Einheit seiner selbst. Aber es kann nur jeden Act seiner Thätigkeit vollziehen durch seine Grundvermögen. Sie sind die allgemeinsten Bedingungen seiner Erscheinung und Thätigkeit oder die Grundmöglichkeiten aller seiner Erscheinung. Es können aber diese Grundvermögen, Erkenntnißvermögen des Ich nur Erscheinungen seiner reinen Einheit selbst seyn, in der sie auch nur verbunden sind; sie können sich daher auch selbst nur entwickeln durch jene; denn jedes Vermögen ist vermittelt durch viele Akte, durch welche es sich ausbildet. Aber dieses kann nur geschehen, wenn jeder vorhergehende Act aufbewahrt und erworben ist für den folgenden und wirklich auch erinnert wird. Dieses setzt aber das Gedächtniß nicht bloß als jene erinnerungsfähige und mächtige, sondern sich selbst als solche wirklich besitzende oder als sich selbst erinnernde, sich in sich selbst bei jedem Acte in sich reflectirende Macht voraus. So lange sich das Ich empirisch entwickelt, und damit nicht als Ich erscheint, so geschieht dieses ohne sein Bewußtseyn, und daher scheint es selbst erst zu entstehen aus jenen Acten, während diese nur aus ihm entstehen. Das für uns Letzte ist aber das an sich Erste dieser Thätigkeit, das Posterius für uns ist das Prius dieses Posterius. Daher heißt die Erkenntnißformen deduciren aus dem Ich und sie als apriorische erkennen nur die unbewußte Thätigkeit des Ich zur bewußten erheben. Allgemein gültig und nothwendig werden sie nur durch diesen Vorgang. Damit hat sich immer das Ich zum Object seiner Thätigkeit und erscheint nur in den bestimmten Formen seiner selbst und seines Selbstbewußtseyns. Deßhalb hat es als subjectives Ich oder als Erkenntnißgrund kein Object, kein Seyn zur Voraussetzung, zur Substanz; sondern sein Seyn ist eben die sich bewußte Reflexion in sich in allem Seyn, und darin besteht seine Unabhängigkeit und Freiheit von allem Seyn. Ohne Subject kein Object. Ein Object ohne Subject ist Schein, grundlos, das Subject ist sein Grund; jedes Object ist nur Erscheinung des Subjectes. Aber

dieses hat die verschiedensten Formen, in welchen es sich selbst erscheinen kann und ihm durch sich die Objecte erscheinen können. Diese subjectiven Erscheinungsformen sind das nächste Object des Ich, welche ihm als die verschiedenen Möglichkeiten erscheinen und die es vor Allem verwirklichen oder setzen muß, damit es alles Seyn durch sie bestimmen kann; denn wie das Subject sich selbst erscheint, so erscheinen ihm die Objecte und müssen ihm so erscheinen, weil es sich selbst nicht anders erscheinen kann.

Aber zu diesen Objecten gehört das Ich selbst, es hat ein subjectiv und objectiv reales Seyn. Das allgemeine Ich hat daher auch durch die Idee des Wissens die möglichen Objecte in sich, welche es mit seinem subjectiven Wesen bestimmen und in Uebereinstimmung mit ihm und seinem objectiven Wesen setzen muß. Das Ich ist in der Erkenntnißlehre abhängig von der Idee des Wissens, welche dem Ich gegeben ist, um sie zu verwirklichen; sie ist ihm aber mit seinem Wesen gegeben, ihm immanent. Dann ist sie ihm gegeben von den Gegenständen der Wirklichkeit, welche ihm im Wissen in den verschiedenen Formen seiner selbst erscheinen. Aber diese Objecte hat das Ich im unmittelbar realen Wissen durch das populäre Bewußtseyn und die einzelnen Wissenschaften schon bestimmt, definirt durch die Sprache, also als im Wissen gegeben. Weil das Ich innere und äußere Wahrnehmungsvermögen als Erkenntnißvermögen besitzt, durch welche ihm die Gegenstände als von Innen und Außen gegeben erscheinen und erscheinen müssen, und es diese Vermögen als Erkenntnißmöglichkeiten erkennt, und aus sich ableitet und zu apriorischen Formen des Erkennens macht: so begründet es durch dieselben die Erkenntnißstandpuncte — und Formen des unmittelbar realen Wissens, in welchem ihm die Idee des Wissens und die Gegenstände derselben durch jene Formen als gegeben erscheinen, um sie zu begründen. Daher untersucht das Ich im unmittelbar-realen Wissen vor Allem die in der Form des Gegebenseyns erscheinende Idee des Wissens und die in ihr enthaltenen Bedingungen desselben, welche

im unmittelbar-realen Wissen mit der Idee des Wissens gegeben waren, und hebt damit auch dieses Gegebenseyn auf.

Das Ich verhält sich daher zum empirischen Seyn auf verschiedene Weise: zuerst ganz negativ, zweifelnd, nichtwissend und dieses Nichtwissen wissend. Damit erscheint es erst als Ich. Es bezieht sich also zunächst auf sich durch diese Negation. Aber das ist nur der subjective Anfang der Philosophie. Diesen hebt das Ich nun auf, indem es sich unabhängig und ohne alle Beziehung auf ein anderes, als sein eigenes Seyn, auf sich selbst bezieht. Jetzt erscheint ihm das empirisch gegebene Seyn als Nichtich, d. h. als zum Wesen des Ich gehörend und durch es zu bestimmendes; dem subjectiven Ich war es bloßes Object, nicht Nichtich. Diese Umwandlung des empirischen Seyns zum rationalen und transscendentalen bewirkt das Ich so, daß es in sich die Möglichkeit, Macht, nämlich die unmittelbaren Erkenntnißformen entdeckte, welche ihm die Erkenntnißformen und Standpuncte begründeten, in denen ihm das empirische Seyn als gegeben erscheint, um es aber aus seinem Wesen zu bestimmen. Diese Bestimmung geschieht hier durch das dogmatische philosophische Wissen. Ihm erscheinen die Idee des Wissens und die Gegenstände derselben als gegeben, um sie zu erkennen und so durch sein Wissen zu bestimmen. So erscheinen sie ihm als Nichtich, nicht als bloße Objecte. Im mittelbar-realen Wissen sucht das Ich die Mittel zu dieser Bestimmung, findet und realisirt sie und bestimmt so das Nichtich durch das Ich.

Allein diese Bestimmung ist nur für das Wissen, für die Erscheinung desselben im Wissen, mit welcher es nur die Erkenntnißlehre zu thun hat. Aber da die Idee des Wissens objectives Princip der Erkenntnißlehre ist und bleibt, welche nur im Wissen und wissenden Ich erscheint, aber als die eigene ihm immanente Bestimmung desselben, und von ihm auch so erkannt wird; so ist die Idee des Wissens ihm kein bloßes Object, sondern Nichtich. Das Ich ist und bleibt hierbei subjectives Princip, das nur sich in und aus

sich selbst reflectirt, und dem auch die Idee des Wissens erst als Object oder als Nichtich erscheint und in ihr die Erkenntnißvermögen, durch welche sie verwirklicht werden soll. Sie erscheint ihm zunächst als Object, dann aber als Nichtich, welches doch nur im Ich als dessen ideales Wesen erscheint, wenn sich dieses selbst an und für sich erscheint.

Das Ich weiß zunächst durch die Idee des Wissens die Gegenstände und diese sind nur, wie sie ihm durch diese Idee erscheinen und erscheinen müssen, weil, wie das Ich durch sie erkennt, es auch an und für sich so seyn muß. Allein gleichwohl bestehen sie als Dinge an sich, außer der Idee des Wissens, wie diese im sie wissenden Ich erscheint; denn die Idee des Wissens ist selbst eine Erscheinung von einem an und für sich außer dem Wissen bestehenden Seyn. Aber weil dieses durch die Idee des Wissens im wissenden Ich im unmittelbaren realen Wissen in der Form erscheint, wie dieses Ich an und für sich ist, nämlich in der Form der Wahrnehmung und Vorstellung, so wird es nun gewiß und wahr als außer ihm bestehendes Seyn erkannt. Das Wissen hat sich durch die Idee desselben als mit sich selbst und dem Seyn übereinstimmend gezeigt. Diese Uebereinstimmung der Idee des Wissens mit der außer ihr bestehenden Wirklichkeit, oder die Uebereinstimmung der Theorie und des Systemes des Wissens von dem außer ihm bestehenden Seyn mit der Theorie und dem System derselben als Errungenschaft der Erkenntnißlehre wird nun objectiv vollzogen. Unsere Begriffe vom Seyn haben wir nur durch dieses, indem es uns erscheint, aber es kann uns nur durch unsere Begriffe erscheinen. Im Wissen sind d i e s e uns das Prius, in Wahrheit oder objectiv ist das Seyn das Prius derselben. Deshalb setzt sich das Wissen der Erkenntnißlehre in der Metaphysik als der Seynslehre nur fort, bestimmt auch hier nur sich selbst, sinkt daher nicht zum Empirismus herab. Die Erkenntnißlehre zeigt, wie das Seyn erkannt wird und erkannt werden muß und daß es gewiß und wahr erkannt wird, d. h., daß es auch außer dem Wissen so ist, wie es von ihm gewußt wird. Dieses ist die

Aufgabe der Metaphysik. In ihr bewahrheitet sich nun dieses außer dem Wissen bestehende Seyn auf ganz objective Weise. Die Idee des Wissens und das Ich sind Erkenntnißgrund, der zum Seynsgrund führt, welcher als solcher, oder weil er es ist, auch (objectiver) Erkenntnißgrund ist. Beide fallen hier zusammen, und so ist er das absolute Prius, das absolute Apriori, und die Idee des Wissens und das sie erkennende Ich sind nur das relative Prius, nämlich für uns, für unsere Erkenntniß von jenem. Hier herrscht Idealrealismus, dort Realidealismus; jener soll diesen aus, in und für uns begründen, dieser begründet sich selbst und den Idealrealismus, d. h. er begründet sich außer und in uns.

Das reine Ich hat also allerdings ein substanzielles Wesen zur Voraussetzung und ist eine Erscheinung desselben; denn die Grundvermögen, durch welche jeder mögliche Inhalt bestimmt ist, sind Vermögen zur Erkenntniß ihres realen Inhalts oder Wesens der Individualität. Ist diese eine persönliche, so ist die wahre Form ihrer Erscheinung nicht die Seele und der Geist, sondern das sich und sie erkennende Ich. Als solches kann es aber erst erkannt werden durch seine höchste Erkenntnißform, das subjective Ich. Dieses muß sich und seine subjective Grundform von jedem objectiven Inhalte frei machen und sich an und für sich erkennen und in Besitz nehmen, um so frei jeden möglichen Inhalt durch sich und seine Grundform bestimmen zu können. So lange das objectiv-reale Wesen des Ich erst empirisch erscheint in seinen Grundvermögen und sich nicht als Grund dieser Erscheinungen erfaßt, ist es eben noch nicht Ich; als solches kann es nur erkannt werden, wenn es nicht bloß die Formen hervorgebracht hat, durch welche es als Ich erkannt wird, sondern wenn es auch diese als von sich hervorgebracht erkennt und sie in Besitz nimmt, um alles Seyn durch sie frei aus sich zu bestimmen. Dieses ist aber das subjectiv-reale Ich. Nur ihm erscheint und kann

erscheinen sein objectives Wesen als das, was es an sich ist, als Ich.

Wenn das Ich sich von allem empirischen Seyn in sich selbst zurückzieht, so erscheint ihm dieses als bloßes Object, aus welchem es sich gezogen hat und es selbst erscheint sich noch nicht durch sich selbst. Es hat sich nicht als reines Ich gesetzt, sondern dem empirischen Seyn entgegengesetzt. Es soll sich aber aus und in sich selbst durch sich setzen und dadurch erst die Macht, Mittel erlangen, das empirische Seyn zu setzen. Es ist sich so reines Subject-Object und erscheint in seinen Grundvermögen, um sie aus und durch sich zu setzen; durch sie soll alles empirische Seyn, wohin auch das eigne objective Wesen des subjectiven Ich gehört, bestimmt werden und dieses ist nun so zunächst Nichtich, um vom Ich bestimmt und so zum Ich zu werden. So wird das objective Wesen des Ich als Ich oder in der Form desselben erkennbar und wirklich erkannt. Denn so wie das Ich das Seyn nach seinen Grundformen erkennt, so ist es und muß es seyn. Aber gleichwohl bringt das subjectiv-reale Ich sein objectives Wesen nicht hervor, sondern setzt es voraus, aber die Erkenntniß oder die Form der Erkenntniß seines objectiven Wesens stammt aus dem subjectiven Ich und dieser Form nach bringt es dasselbe aus sich hervor. In Wahrheit bringt aber wieder jenes objectiv-reale Wesen sich selbst das subjectiv-reale Ich hervor, um alsdann durch es als das, was es ist, zu erscheinen und sich zu erkennen. Als ein reines Object ist es nicht dem Ich vorausgesetzt, sondern als solches erscheint es nur so lange sich selbst und andern, als es aus sich nicht das subjective Ich und dessen Vermögen hervorgebracht hat, um sich durch sie als Ich zu erkennen. Kein Object ohne Subject; so lange dieses aber noch nicht selbstständig existirt, erscheint jenes sich selbst nur als Object; es kann sich nur als das, was es ist, erkennen und setzen, wenn es die Mittel, Vermögen hierzu sich hervorgebracht hat. Aber auch kein Subject ohne Object; denn das subjective

Ich will durch seine reine Selbsterkenntniß alles objective Seyn bestimmen. Das subjectiv-reale Wissen ist für ein objectiv-reales gesetzt. So stimmen beide mit einander überein und jenes setzt sich nur in diesem fort, realisirt nur das zu seinem Wesen gehörende Seyn. Die Subjectivität und Objectivität sind sich nur in ihrer Erscheinung, aber nicht an sich entgegengesetzt. An und für sich setzen sie sich nur in und mit einander.

Dieses objective und subjective Ich will aber nicht alles Seyn aus sich hervorbringen, sondern nur das Wissen von ihm. Nur dieses stammt aus ihm, nicht aber das Seyn. Die Wissenschaftslehre Fichte's hat das Ich als Erkenntnißprincip mit dem Seynsprincip verwechselt. Aber wie alles Seyn in diesem Wissen erscheint, so ist es an sich. Aber das Ich weiß sich selbst nur als Erkenntniß-, nicht als Seynsgrund aller Dinge. Deshalb muß es auch das Seyn als außer seinem Wissen an und für sich, unabhängig von ihm setzen, denn wie es ihm erscheint, so ist es an sich. Gleichwohl existirt das Seyn für das Wissen und erscheint so in der Idee des Wissens, damit es durch sie erkannt werde. Daher vereinigt sich das Wissen des Ich von sich mit seinem Gewußtseyn oder es weiß sich, weil es gewußt ist und wie es gewußt ist. Aber es weiß sich selbst hierin, und sein Gewußtseyn nach Form und Inhalt ist sein eigenes Wissen desselben. Es weiß, wie sich Gott selbst und die Welt weiß. Es entfaltet dieses Wissen als sein eigenes Wissen. Dieses ist die Realphilosophie, in welcher sich die Erkenntnißlehre nur fortsetzt und vollendet; denn wie das Seyn vom Ich in der Erkenntnißlehre erkannt wird und so seyn muß, so muß auch das Seyn sich in dieser Form dem Wissen in der Realphilosophie offenbaren.

Die Erkenntnißlehre stellt in der Idee des Wissens ein Ideal dieses auf, und das Ich als subjectives Erkenntnißprincip ist das allgemeine Ich. Nur von diesem kann man sagen: wie es sich und durch sie das Seyn in jeder Form erkennt, so ist es. Zu diesem gehört auch der Irrthum. Denn es ist, nach

Spinoza's Ausdruck, die Wahrheit wie das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erleuchtet, der Richter ihrer selbst und des Falschen. Daher erscheinen in der Idee des Wissens alle möglichen wahren und falschen Erkenntnißformen und Standpuncte, welche vom Ich erkannt und nach ihrem Werthe gewürdigt werden. Denn wie sich das Ich selbst erkennt, erkennt es auch das Seyn; erkennt es sich unwahr, so erkennt es auch das Seyn unwahr. In diesem Sinne wird eine Phänomenologie des Geistes entstehen. Dieses Alles muß aber die Realphilosophie als die sich so von der Erkenntnißlehre unterscheidende Seynslehre, welche das wahre, von allem Irrthum und Scheinwissen freie Seyn zum Inhalt hat, zur Voraussetzung haben, damit sie nicht bei jedem Seyn und jeder einzelnen philosophischen Disciplin ein Stück Erkenntnißtheorie, Kritik und Dialektik abzuhandeln hat, aus denen das wahre Seyn, Wesen der Sache, der Religion, der Sittlichkeit u. s. w. hervorgeht. Die Erkenntnißlehre hat auf die Quellen dieser verschiedenen möglichen Auffassungen der Erkenntnisse jedes Seyns zurückzugehen und muß so als allgemeine Wissenschafts- oder Erkenntnißlehre für alle objectiv-realen Erkenntnisse angesehen werden.

Schelling unterscheidet dieses als negative und positive Philosophie und diese soll ihm die Ordnung der Dinge selbst herstellen, zu deren Erkenntniß jene der Weg seyn soll. Die eine geht vom Begriff zum Seyn, die andere umgekehrt vom Seyn zum Begriff des Seyns. Hier ist das Wissen durch die Offenbarung des Seyns einer unendlichen Steigerung fähig und bedürftig. Wenn die Philosophie sich mit den Idealen des Wissens und Lebens beschäftigt, so ist dieser ideelle Standpunct in der Erkenntniß- und Seynslehre ganz verschieden.

Ueber die Fundamentalphilosophie.

Sendschreiben an Prof. Dr. H. Ulrici.

Von J. Frohschammer.

Daß der gewagte Versuch „zur Reform der Philosophie", wo nicht gar gänzliche Nichtbeachtung sein Loos wäre, jedenfalls

vielfachen Widerspruch finden würde, war nicht schwer voraus- zusehen. Jene Besorgniß gänzlicher Nichtbeachtung erwies sich glücklicher Weise als grundlos; um so mehr wurde diese Voraussicht erfüllt und in der Erfüllung noch übertroffen; denn nicht bloß Widerspruch, sondern auch hämische und verketzernde Anfeindung hat er erfahren, und selbst moralische Verdächtigung blieb ihm nicht erspart. Um so mehr mußte mir die maßvolle und wohlwollende Beurtheilung, die Sie in dieser Zeitschrift meinem Werke angedeihen ließen, willkommen seyn, trotz des mannichfachen Widerspruches, den Sie gegen meine Auffassung und Ausführung erheben. Wenn ich nun die folgenden Erörterungen dagegen an Sie zu senden mir erlaube, so bitte ich dieselben zu betrachten als hervorgegangen ebenso sehr aus dem Wunsche, das Gewicht zu bezeugen, das ich Ihren Gegenbemerkungen beilege, wie aus der Hoffnung, meine Grundansicht zu noch klarerer Darstellung und festerer Begründung fördern zu können.

Auf den ersten Blick scheint es freilich, als ob unsere Ansichten nicht gar sehr verschieden wären und wenigstens der Vereinigung und Vermittlung keine Schwierigkeit bieten könnten. Sie nämlich geben zu, die Metaphysik sey die wichtigste der philosophischen Disciplinen, die Hauptdisciplin der Philosophie, wie ich sie auch als Centralphilosophie bezeichnet habe. Andererseits stelle auch ich Wichtigkeit und Werth der erkenntnißtheoretischen Untersuchungen nicht in Abrede und leugne auch nicht, daß eine wahrhaft philosophische Disciplin daraus gebildet werden könne.

Dennoch aber besteht ein sehr bedeutender Unterschied zwischen unseren Auffassungen der Philosophie überhaupt und der Fundamentalphilosophie insbesondere: ein Unterschied, der, wie Sie selbst sagen, sich gerade auf die Hauptsache bezieht. Sie nämlich gehen von einem ganz andern Begriff von Philosophie aus, indem Sie dieselbe als „freie, voraussetzungslose Forschung" bezeichnen, während mir dieselbe die Erforschung der idealen Wahrheit, Erforschung und Erkenntniß der relativen und absoluten Vollkommenheit ist. Sie betrachten demgemäß die Erkennt-

nißtheorie als Fundamentalphilosophie, auf welche die anderen philosophischen Disciplinen sich gründen und durch welche sie ihren philosophischen Charakter erhalten; mir ist, meiner Auffassung der Aufgabe der Philosophie gemäß, die Metaphysik die Fundamentalphilosophie, auf welche jede andere Wissenschaft sich gründen und beziehen muß, wenn sie zur philosophischen Disciplin werden soll. Ihr Widerspruch bezieht sich also in der That gerade auf das, worin ich die angestrebte Reform der Philosophie erblicke, nämlich auf die Umgestaltung der Metaphysik zur Fundamentalphilosophie, ohne sie in Logik zu verwandeln oder in derselben aufgehen zu lassen, und Ihre Einreden treffen insbesondere auch die Gründung derselben auf das objective historische Gottesbewußtseyn einerseits und die subjective, dem Menschengeiste immanente Potenz hierzu (Vernunft) andererseits, welche ich versuche, statt daß sie auf Naturbetrachtung gegründet oder durch Handhabung der sog. Kategorien und bloße Denkoperationen erzielt werden sollte.

Soll nun hier eine Verständigung angestrebt werden, so wird vor Allem der Begriff und die Aufgabe der Philosophie erneuerter Untersuchung zu unterziehen seyn. Es wurde meinerseits geltend gemacht, daß, wenn man einmal der Philosophie die Aufgabe stellen müsse, die ideale Wahrheit überhaupt und das Absolute oder Gott insbesondere zu erforschen, dann die Erkenntnißtheorie bloß als solche nicht zugleich auch als Philosophie betrachtet werden könnte, da man sonst keinen bestimmten, klaren Begriff von Philosophie mehr zu gewinnen vermöchte, sondern ungleichartige Momente oder Merkmale unter die Einheit desselben Begriffs zusammenfassen müßte. Dieser Schwierigkeit suchen Sie nun dadurch zu entgehen, daß Sie die Philosophie zunächst als „freie voraussetzungslose Forschung" definiren, so daß der philosophische Charakter nicht vom Inhalt, sondern einzig vom Beginn und von der Art der Forschung bedingt wäre. Sie haben indeß leider gerade hierüber keine näheren Bestimmungen gegeben und es wird darum mir vor Allem obliegen, zu untersuchen, was unter freier voraussetzungsloser For-

schung möglicher Weise zu verstehen sey. Dieß ist um so mehr zu erörtern, da sich sogleich gegen diese so allgemeine Bestimmung der Philosophie eine Schwierigkeit erhebt, die troß derselben doch wieder die Einheit ihres Begriffes zu gefährden und aufzuheben droht. Ist nämlich Philosophie wesentlich „voraussetzungslose Forschung" und muß eben deßwegen die Erkenntnißtheorie Fundamentalphilosophie seyn, weil sie voraussetzungslos ist, so scheint es eigentlich gar keine philosophische Disciplin geben zu können, als die Erkenntnißtheorie; denn wenn sich die übrigen Disciplinen auf diese gründen und sie demnach voraussetzen müssen, so sind sie eben nicht mehr voraussetzungslos, und daher nicht mehr Philosophie. Sollte aber der Charakter der Voraussetzungslosigkeit den übrigen Disciplinen gerade dadurch ertheilt werden, daß sie auf die voraussetzungslose Erkenntnißtheorie sich gründen, so müßten alle möglichen Wissenschaften, auch die empirischen und positiven, zu philosophischen Wissenschaften werden, so bald man sie nur mit der Erkenntnißtheorie in Beziehung setzte. Werden aber doch auch so noch philosophische Wissenschaften von nichtphilosophischen unterschieden, so müssen sie doch ihren philosophischen Charakter von etwas Anderm erhalten als von ihrer Beziehung auf eine voraussetzungslose Erkenntnißtheorie, und die gewonnene Einheit des Begriffes „Philosophie" wäre damit wieder verloren. Ich will indeß auf diese Schwierigkeiten weiter kein Gewicht legen; die Nothwendigkeit aber, das Wesen und die Bedeutung der freien voraussetzungslosen Forschung näher zu bestimmen, dürfte hinlänglich daraus erhellen.

Unter freier, voraussetzungsloser Forschung ist jedenfalls nicht zu verstehen jene Philosophie, die mit Nichts anfängt und durch reine Zauberei des Denkens Welt und Gott und was es sonst noch giebt, erkennt. Sie selbst sind dieser Philosophie entschieden genug entgegengetreten und betonen stets, daß die Philosophie es mit Erkenntniß von Thatsachen zu thun habe.

Freie, voraussetzungslose Forschung scheint mir aber auch die Philosophie in dem Sinne nicht seyn zu können, daß sie anfangs nur das Denken selbst habe und annehme als das erste

und einzige Gewisse. Denn einerseits wäre dabei doch wieder Etwas als gewiß von Anfang an vorausgesetzt, andererseits nützte uns diese Voraussetzung des bloßen Denkens nichts, weil mit der reinen, inhaltslosen Denkbewegung allein nichts anzufangen, ja eine solche nicht einmal möglich ist. Das Denken nämlich kann nie bloße leere Bewegung des Geistes seyn, sondern muß stets einen bestimmten Inhalt haben; wenn aber dieß, dann können wir nicht mehr bloß ein ursprüngliches (reines) Denken voraussetzen, sondern müssen ein inhaltvolles Denken, d. h. ein ursprüngliches Bewußtseyn annehmen oder eine ursprüngliche Thatsache des Bewußtseyns. Wenn dieß der Fall ist, dann handelt es sich nur darum, welches diese erste, unmittelbar gewisse Thatsache des Bewußtseyns ist, die als unmittelbar gewisse Voraussetzung gelten kann, und ob es nur Eine solche Thatsache oder ob es deren mehrere giebt, so daß mehrere entsprechende voraussetzungslose Wissenschaften möglich seyen, deren Rangordnung dann sich nur nach der Würde und Bedeutung des Inhalts bestimmen ließe. Jene wäre die Fundamentalwissenschaft, deren Inhalt erklärend, beleuchtend, bestimmend für die andern wirkte. Das scheint mir nun bei der Wissenschaft der Fall zu seyn, die auf das Gottesbewußtseyn sich gründet, bei der Metaphysik.

Wollte man aber sagen, von ursprünglichen Thatsachen des Bewußtseyns könne man nicht ausgehen, da dieß selbst erst untersucht werden müsse, was eine Thatsache sey und was nicht, so wäre dieß nur für den Inhalt der Thatsache selbst, in Betreff der Richtigkeit und Wahrheit desselben, zuzugeben, nicht für das Bewußtseyn von Thatsache oder Nichtthatsache. Müßte erst Bewußtseyn und Begriff von Thatsache gefunden werden, so käme es wohl nie zu demselben, so wenig als es bei dem Blinden zu einem Bewußtseyn von einer Farbe kommt, da ihm alle Möglichkeit fehlt, den Begriff derselben durch unmittelbar äußere Wahrnehmung oder unmittelbares inneres Bewußtseyn zu beleben. Auch könnte dann selbst das bloße Denken nicht von vornherein als Thatsache angenommen, und davon bei der vor-

aussetzungslosen Erkenntnißtheorie ausgegangen werden, wenn wirklich nicht bloß der Inhalt der Thatsache, sondern die Thatsache (das Thatsacheseyn) selbst am Anfang ungewiß und ungekannt wäre. Und die Philosophie könnte auch nicht Erforschung von Thatsachen von Anfang an seyn, wenn man zum Behufe der Voraussetzungslosigkeit von dem Wissen um das, was Thatsache sey, absehen müßte; es bliebe meines Erachtens nur übrig, wiederum mit dem Nichts anzufangen und durch Denken die Erkenntniß und den Gegenstand derselben zugleich zu schaffen. Da dieß nimmermehr zuzugeben ist, so sind wir genöthigt, bei der Forschung von einer unmittelbaren Thatsache (Inhalt) des Bewußtseyns auszugehen. Und selbst wenn wir ursprünglich nur das Denken selbst annähmen, so dürften wir es nicht als bloßes Thun geltend machen, sondern müßten es als Thatsache (Inhalt) unsers Bewußtseyns betrachten; und da wäre dann dieses Denken selbst nicht das Erste oder Einzige in unserm Bewußtseyn, sondern mit anderen ebenso unmittelbaren Bewußtseynsthatsachen, Empfindungen, Gefühlen, Wissens- und Willens-Acten zugleich vorhanden, die alle dasselbe Recht, erste Thatsachen und Erforschungs-Objecte der Wissenschaft zu seyn, für sich in Anspruch nehmen könnten.

Es ist hierbei auch nicht wohl der Einwand möglich, daß dem Skepticismus gegenüber von allem Inhalt des Denkens abzusehen oder vielmehr aller Inhalt zu bezweifeln und nur das Denken selbst im Interesse der Voraussetzungslosigkeit in Geltung zu lassen sey, etwa weil nur das Denken selbst nicht bezweifelt werden könne, indem das Zweifeln selbst ein Denken sey. Mir scheint diese Annahme unstatthaft schon deßwegen, weil, wie schon oben bemerkt wurde, ein Denken ohne Inhalt gar nicht möglich ist; wenn es aber sich selbst zum Inhalt hat, dann auch es selbst (das Denken) ebenso Gegenstand des Zweifels seyn kann, wie ein anderer Inhalt des Denkens (Bewußtseyns). Dann aber ist zu fragen: wenn man von allem Inhalt des Denkens absieht oder vielmehr an allem zweifelt, ist dann das noch Voraussetzungslosigkeit? Geht man nicht vielmehr in diesem Falle von

einer horrenden, unnatürlichen Voraussetzung aus, indem man dem Denken gerade den Zweifel zum Inhalte giebt? Kann da noch von einem vorurtheilslosen, unbefangenen Anfang der Forschung die Rede seyn? Gewiß nicht. Und mir scheint sogar, wenn wir unserm gewissen, unbezweifelbaren Denken (Denkbewegung) ursprünglich nur den Zweifel selbst zum Inhalte geben, so haben wir wenig Aussicht, den Zweifel jemals zu überwinden. Denn die Gewißheit des bloßen Denkens hilft uns da nichts mehr, da sie an sich unfruchtbar, der Inhalt aber gerade der Zweifel selbst ist. Ja noch mehr; die Gewißheit dieses Denkens scheint dann gerade dem Zweifel zu Gute zu kommen; je gewisser daher dieses Denken, um so gewisser auch der Inhalt desselben — der Zweifel; je energischer dieses Denken, desto energischer auch der Zweifel, der den Inhalt desselben bildet. Weiter scheint mir, kommen diese beiden auch nicht; die noch so große Gewißheit des Denkens kann den Zweifel nicht überwinden, da es demselben hierbei nicht eigentlich objectiv gegenüber stände, sondern von seinem Wesen durchdrungen und somit selbst davon vergiftet wäre. Sollte es dennoch zu einer positiven, inhaltlichen Gewißheit kommen, so müßte es durch einen andern ursprünglichen, nicht durch bloßes Denken zu erringenden Inhalt des Bewußtseyns geschehen, d. h. durch eine unmittelbare Thatsache oder auf Grundlage einer unmittelbaren Thatsache des Bewußtseyns. Solcher Thatsachen aber giebt es mehrere, und die Gewißheit (Bewußtseyn) des Denkens hat nur den Werth eines Beispiels der Thatsächlichkeit oder Wirklichkeit, der Gewißheit dem Zweifel gegenüber, nicht aber d e n, die einzige ursprüngliche Gewißheit zu seyn. Ob es also eine Gewißheit, ein gewisses Wissen, eine gewisse Thatsache unseres Bewußtseyns giebt oder nicht, das ist unserm bewußten (inhaltlich thätigen) Ich unmittelbar und thatsächlich entschieden, oder es kann nie entschieden werden. Durch besondere Forschung kann zwar größere Klarheit, Bestimmtheit und Einsicht hierüber erzielt, die Gewißheit selbst aber kann nicht so errungen, bereitet, gemacht werden.

Wir tragen überhaupt, scheint mir, dem extremen Skepti-

cismus in der Philosophie zu viel Rechnung. Ich leugne nicht, sondern behaupte ausdrücklich, daß der Zweifel seine Berechtigung habe, daß er nicht nothwendig gerade ein Ausdruck geistiger Krankheit, Verkommenheit oder Frivolität sey, sondern sehr wohl eine Bethätigung unserer Wahrhaftigkeit, unseres Verlangens nach richtiger Erkenntniß, unsere Liebe zur Wahrheit seyn könne. Das gilt aber nur vom begründeten, nicht vom grundlosen Zweifel, und nur vom einzelnen, theilweisen, nicht vom gänzlichen, allgemeinen, radikalen. Man kann, ja muß oft zweifeln in diesem oder jenem Falle, in Betreff dieser oder jener Sache, wenn man Gründe dafür hat. Dieß verlangt die Wahrhaftigkeit unserer Natur, das Streben nach wahrer Erkenntniß. Es kann und soll allenfalls der Einzelne zweifeln an der Wahrheit seiner Sinneswahrnehmungen, seines Denkens, wenn ihm Grund dazu vorhanden scheint. Aber man darf nicht zweifeln an aller sinnlichen oder geistigen Thätigkeit, nicht an der Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur überhaupt mit ihren Grundthätigkeiten, Empfindungen, Gefühlen, Wahrnehmungen, Gedanken. Wer dieß im Ernste thut, dem kann keine Philosophie mehr helfen; er ist nicht mehr im normalen Zustande, er ist krank, und der Arzt muß ihm Hülfe bringen, nicht die Philosophie mit einer Erkenntnißtheorie. Und jedenfalls könnte, meine ich, eine erkenntnißtheoretische Pathologie und Therapie für Menschen in diesem Zustande nicht als Fundamental-Philosophie geltend gemacht werden. Zudem wäre solch' im Allgemeinen unbegründeter Zweifel, von dem man ausginge, den man zur Voraussetzung machte, eigentlich selbst weiter nichts als Dogmatismus, hätte wenigstens die Eigenthümlichkeiten oder Fehler eines solchen an sich.

Die Wahrhaftigkeit unserer Natur mit ihrem unmittelbaren Bethätigungen anzunehmen und davon auszugehen ist Drang und Gesetz unserer Natur; dieß nicht zu thun erscheint mir als Unnatur, so lange nicht triftige Gründe für das Gegentheil in einzelnen Fällen vorhanden sind. Es ist dieß nicht einmal eine eigentliche Voraussetzung zu nennen, wie unsere Natur selbst nicht

eine bloße Voraussetzung für uns seyn kann. Auch hat erst bei dieser unmittelbaren Annahme, die sich bei jedem Menschen naturgemäß von selber macht, der Zweifel in einzelnen Dingen und Fällen einen Sinn und kann auf Grundlage derselben zur Wahrheit führen oder widerlegt werden; während bei radikalem Zweifel weder das eine noch das andere möglich ist. Diese Erkenntniß der Wahrheit auf Veranlassung des Zweifels oder diese Widerlegung des Zweifels wird aber nicht geschehen können für alle Fälle und für alle Wissensgebiete durch eine allgemeine Erkenntniß-Theorie, sondern am besten in den einzelnen Wissenschaften selbst, die darum allerdings von erkenntnißtheoretischen Erörterungen durchdrungen seyn können, ja müssen, da solche in diesem concreten Zusammenhang erst wahrhaft Bedeutung und Selbstbewährung erhalten.

Wenn also die Erkenntnißtheorie, wie Sie doch auch selbst annehmen, es nicht eigentlich mit dem durchgängigen radikalen Zweifel zu thun haben kann, wenn sie nicht zu untersuchen hat, „ob unser Denken und Erkennen zuverlässig sey oder nicht, sondern worin es zuverlässig sey und wie weit seine Zuverlässigkeit reiche, d. h. worin Wesen und Grund der Gewißheit und resp. Ungewißheit bestehe und wie weit unser Wissen als Wissen sich erstrecke" — wenn dieß, sage ich, die Aufgabe der Erkenntnißtheorie ist, dann ist sie nothwendig von allen Wissenschaften abhängig oder muß alle dem Wesen nach in sich aufnehmen. Denn worin unser Wissen z B. in Bezug auf die Natur zuverlässig sey, und wie weit diese Zuverlässigkeit reiche, wird nicht wahrhaft erkannt werden können durch bloßes Hineingrübeln in uns selbst, sondern durch entsprechende Forschungen in diesem Gebiete und durch die Erfahrung, daß und wie man sich in Experimenten, praktischen Anwendungen u. s. w. auf unsere Sinneswahrnehmungen und darauf gegründeten Erkenntnisse verlassen könne. Zweifelt Jemand an der Wahrhaftigkeit unsers Denkens, so wird sicher sein Zweifel, wenn er nicht eine wirkliche Krankheit ist, am besten gehoben dadurch, daß ihm die factische Zuverlässigkeit desselben z. B. bei mathematischen Berechnungen

in der Astronomie, Physik u. s. w. bewiesen wird. In ähnlicher Weise wird auch der Zweifel in Bezug auf das Uebersinnliche am Beßten durch den wirklichen Versuch das Uebersinnliche zu erkennen beseitigt — oder gerechtfertigt, und wird darum in der Metaphysik selbst nur entschieden werden können, worin und wie weit unser Denken in diesem Gebiete zuverlässig sey — nicht aber durch eine Erkenntnißtheorie vor der metaphysischen Forschung.

Der Erkenntnißtheorie selbst spreche ich darum keineswegs weder ihre Möglichkeit noch ihren Werth ab. Die Möglichkeit derselben ist bedingt durch die erkennende Thätigkeit und Kundgebung unseres Geistes in seiner Kraft und Zuverlässigkeit in den verschiedenen Gebieten der Forschung; der Werth derselben aber ist fürs Erste der, den jede Theorie für sich schon hat, indem sie unsere Erkenntniß überhaupt erweitert und unserm Geiste Licht und Wahrheit gewährt; dann aber stelle ich auch nicht in Abrede, daß die besondere Erforschung der Erkenntniß-Bedingungen und Vorgänge wiederum auch fördernd zurückwirken könne auf die besondern Wissenschaften, in denen der erkennende Geist sich bethätigt. Und inwiefern die erkenntnißtheoretischen Erfahrungen und Grundsätze aus den verschiedenen Wissenschaften gesammelt und verarbeitet und die ursprünglichen (freilich sich factisch von selbst bethätigenden) Gesetze und Normen des Denkens zum Bewußtseyn gebracht werden in der Erkenntnißtheorie (allgemein genommen), ist sie eine angemessene und förderliche Vorbereitung für die wissenschaftliche Thätigkeit und Forschung. Aber sie kann auch, wenn sie mehr seyn und von vorneherein über Alles entscheiden will, ein Hemmniß für einzelne Wissenschaften in ihrer freien Entwicklung werden, und den Geist in eine gewisse Beschränktheit bannen und mit Vorurtheilen erfüllen. Wir in Deutschland haben überhaupt, meine ich, uns zu hüten vor dem Hange, die Theorie zu übertheorieen, und uns, ich möchte sagen, durch logischen und erkenntnißwissenschaftlichen Gamaschendienst pedantisch und steif zu bilden den großen Aufgaben der realen Wissenschaften gegenüber.

Weder also ist die Erkenntnißtheorie allein voraussetzungs-

los, noch ist sie ohne die übrigen realen Wissenschaften und vor denselben möglich. Wir leugnen nicht, daß die Philosophie voraussetzungslose Wissenschaft sey und seyn müsse; aber nur in dem Sinne, daß sie nicht von bestimmten Vorurtheilen ausgehe, nicht bestimmte Resultate von Anfang an schon postulire, überhaupt kein anderes Interesse im Auge habe, als einzig die Erkenntniß der Wahrheit. Aber sie braucht, um voraussetzungslos zu seyn, weder ohne Erkenntnißobject anzufangen, noch auch vom Zweifel an der Wahrhaftigkeit unsers Denkens und des unmittelbaren Inhalts unsers Bewußtseyns auszugehen. In keinem andern Sinn kann auch die Erkenntnißtheorie voraussetzungslos seyn. Auch sie muß ein bestimmtes Erkenntnißobject als Thatsache vorläufig annehmen, und muß von unmittelbar gewissem Inhalt des Bewußtseyns ausgehen, um anfangen und an's Ziel kommen zu können. Nicht anders verfährt die Metaphysik nach der Auffassung die ich in meinem Werke versucht habe.

Schon deßwegen nun, weil die Erkenntnißtheorie nicht anders voraussetzungslos verfahren kann, als andere Wissenschaften auch, denen es ebenfalls, mögen sie als philosophische oder als nichtphilosophische gelten, nur um Wahrheit zu thun ist, kann dieselbe nicht als Fundamentalphilosophie von uns anerkannt werden; wie wir hiernach überhaupt Voraussetzungslosigkeit nicht als das wesentlich charakteristische Merkmal der Philosophie können gelten lassen. Indeß können Sie freilich der Sache die Wendung geben, daß die Erkenntnißtheorie darum für die Metaphysik wie für alle andern Wissenschaften die Fundamentaldisciplin seyn müsse, weil sie gerade das wissenschaftliche Princip für alle enthalte, erkenne und darstelle, nämlich die Denknothwendigkeit, als deren Selbstentfaltung die Erkenntnißtheorie sich eigentlich erweise. So daß doch in Bezug auf das Princip alle Wissenschaften, auch die Metaphysik, von ihr abhängig seyen, auf sie sich gründen müssen. — Indem ich auch dieß zu untersuchen beginne, weiß ich wohl, welch' ein großes Wort für Sie die „Denknothwendigkeit" ist, und wie Ihr philosophisches Streben im tiefsten Grunde angefochten erscheint, wenn ich der Denk-

nothwendigkeit die Bedeutung nicht zugestehe, die Sie ihr zutheilen und mit allem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn zu behaupten streben. Indeß bin ich dennoch überzeugt, daß Sie es willig gestatten, daß ich meine Einwendungen dagegen ohne Rückhalt darlege, und wenn es mir auch nicht gelingen sollte, Sie von der Richtigkeit meiner Einrede und Auffassung zu überzeugen, so hoffe ich doch, daß meine Gründe tüchtig genug seyn werden, um für meine Opposition Ihre Entschuldigung zu finden.

Wäre die Denknothwendigkeit wirklich der letzte Grund und das Fundament all' unsers Denkens (Erkennens) jeglicher Art, dann wäre sie freilich als Princip wie jeder Wissenschaft, so auch der Philosophie anzusehen, und ihre Darstellung in einem erkenntnißtheoretischen System könnte als Fundamentalphilosophie erscheinen. Doch nein! selbst in diesem Falle müßte, wenn anders der Begriff „Denknothwendigkeit" im bestimmtern und strengen Sinne zu nehmen wäre, selbst in diesem Falle, sage ich, müßte eine solche einleitende Fundamentalwissenschaft wohl erst recht als überflüssig erscheinen, da ja die Nothwendigkeit ihrem Wesen und Begriff gemäß, sich überall selbst durchsetzen müßte in unserm Denken, so daß wir gar nicht entgegen handeln könnten, und wir also getrosten Muthes an jegliche Wissenschaft gehen könnten, ohne uns erst um eine Erkenntnißtheorie zu kümmern! Jedenfalls könnten wir mit all' unserer Untersuchung über die Denknothwendigkeit in Betreff des „Was" der Nöthigung im Denken nichts erfahren, sondern nur über das „Daß" derselben, so daß uns auch darnach nichts übrig bliebe als zu warten bis irgend ein Object (Was) jene Nöthigung (Daß) hervorbrächte. Die Untersuchung wäre also, scheint mir, in Betreff der wirklichen Erkenntniß ebenso unnütz als unfruchtbar, da durch alle Forschung über die bloße Nothwendigkeit wir doch nicht erführen was eigentlich (inhaltlich) nothwendig zu denken sey, wenn man die Wahrheit denken und erkennen wolle, sondern dieß nur in den einzelnen Wissenschaften selbst irgendwie erkannt werden müßte und könnte. Durch all' unser Bewußtseyn der unbestimmten, leeren Denknothwendigkeit würde

uns demnach bei dem thatsächlichen Forschen und Denken kaum ein Irrthum und eine Täuschung erspart bleiben, da es sich doch erst wieder darum handeln würde, das wahrhaft Denknothwendige zu finden, und zu unterscheiden von dem nur scheinbar Denknothwendigen. Wir vermöchten das nicht durch bloße Untersuchung der formalen Denknothwendigkeit, sondern nur durch genaue Erforschung des fraglichen Erkenntniß-Objectes selbst, um zu erkennen, was wirklich in Betreff desselben als denknothwendig sich erweise und was nicht. Die letzte endgültige Entscheidung hierüber könnte also doch nur in den bestimmten (realen) Wissenschaften stattfinden. Für das höchste, absolute Erkenntnißobject, dessen Erkenntniß erst wahrhaft Licht und Verständniß für alle andern gewähren kann, dürfte die Entscheidung nur in der Metaphysik gewagt werden.

Die Denknothwendigkeit, die Sie als Princip der Philosophie geltend zu machen streben, wird indeß nicht im strengen Sinne zu nehmen seyn, nicht in dem Sinne, wie man von einer Naturnothwendigkeit spricht, die sich selbst vollzieht und durchsetzt. Dieß geht schon daraus hervor, daß Sie durch eine erkenntnißtheoretische Untersuchung der Denknothwendigkeit nicht blos *über* das Denken (Erkennen) eine Erkenntniß zu gewinnen hoffen, sondern auch *für* das Denken, so daß die erkannte Denknothwendigkeit in den Wissenschaften eine practische Verwerthung, eine gewisse vom Willen abhängige Benutzung finden könnte. Das ist ja auch der Grund, warum diese erkenntnißtheoretische Untersuchung als die Fundamentalphilosophie gelten soll, damit sie nämlich allen übrigen philosophischen Disciplinen zu Gute käme. — In gleicher Weise zeigt sich diese modificirte, oder uneigentliche Bedeutung Ihrer Denknothwendigkeit darin, daß Sie auch eine *Denkwillkür* zulassen und annehmen. Wenn nämlich eine Denkwillkür möglich ist, dann gibt es keine Denknothwendigkeit im strengen Sinne mehr, denn Denkwillkür kann nichts andres seyn als die Möglichkeit oder Macht jener Denknothwendigkeit entgegen zu handeln oder sie (momentan) aufzuheben. Eine Nothwendigkeit aber die aufgehoben, suspen-

birt oder modificirt worden durch Willkür, ist keine Nothwendigkeit mehr. Kann also dieser Denknothwendigkeit ebenso gut entgegen gehandelt wie Folge geleistet werden, dann ist sie von der Willensthätigkeit bedingt in ihrer Setzung und Aufhebung, und kann demnach nicht eigentlich Nothwendigkeit seyn und genannt werden.

Auch noch um eines andern Grundes willen dürfte der Ausdruck „Denknothwendigkeit" zu vermeiden seyn. Nothwendigkeit im eigentlichen, strengen Sinn ist für unser Bewußtseyn etwas Starres, Blindes, Finsteres; unser Erkennen aber gilt uns stets für ein inneres, geistiges Licht, das Klarheit und Freiheit des Geistes gewährt. Je mehr wahre Erkenntniß, desto mehr geistiges Licht und Freiheit. Können wir da noch den Grund der Erkenntniß als Nothwendigkeit, als Nöthigung bezeichnen? Können wir das Blinde, Finstere, Nothwendige als entsprechenden Grund des Lichtes und der Freiheit der Erkenntniß ansehen? Allerdings ist es wichtig, daß das Denken ein begründetes seyn, daß das erkennende Bejahen oder Verneinen einen Grund (ratio) haben müsse. Allein dieser Grund ist keine blinde, finstere Nöthigung (Zwang), sondern stets so beschaffen, daß das Bewußtseyn davon erhellt, der Geist davon erleuchtet wird. Der bestimmende Grund unsers Denkens und Erkennens ist daher nicht als dunkle Nothwendigkeit anzusehen, ja findet in dieser nicht einmal das entsprechende Ebenbild oder Gleichniß, sondern ist besser zu bezeichnen als Klarheit, Evidenz, Ein- und Aussicht gewährend, und hat am physischen Licht ein entsprechendes Gleichniß, wie schon der allgemeine Sprachgebrauch andeutet. Der Grund der Erkenntniß (ratio) ist nicht Nöthigung, denn Einsicht ist nicht Zwang. Der letzte Grund unseres bestimmten Denkens und Erkennens ist vielmehr stets das, was wir als Rationalität (in Ermangelung eines bezeichnenderen Wortes) oder etwa als Wahrhaftigkeit unserer gesammten Natur bezeichnen können, insofern damit das Zusammenwirken unserer erkennenden und wollenden Kraft bei der Erkenntniß bezeichnet werden soll. Wenn nämlich allerdings der bestimmte Grund der

Bejahung oder Verneinung in der Form einer Röthigung wirksam erscheint, so gilt diese Röthigung doch für das Denken nur als Gesetz, nicht als sich selbst durchsetzende Nothwendigkeit. Was man also als Denknothwendigkeit bezeichnet, gilt als solche stets nur unter der Bedingung, daß der Denkende rational denken will. Niemand kann gezwungen werden, vernünftig zu seyn und rational zu denken. Zudem ist diese bedingte Röthigung oder Denknothwendigkeit nicht einmal das erste eigentlich Bestimmende hiebei, sondern dieß ist die Evidenz und Einsicht, welche bei dem Zusammen-Wirken des denkenden Geistes und des Erkenntnißobjectes sich bildet. Wir erlangen nicht Einsicht, Erkenntniß, weil wir innerlich zum Denken uns genöthigt finden, sondern wir finden uns zum bestimmten Denken genöthigt, weil es uns so einleuchtet, evident ist, und wir dieser Evidenz Folge geben wollen. Nicht also starre Nothwendigkeit ist der Grund unsers Erkennens, sondern ein inneres Licht, das allerdings nicht ohne bestimmte, feste Gesetze ist, deren Anwendung aber dem Gebiete oder der Macht des Willens keineswegs entrückt ist, wenn diese auch ihnen gegenüber nicht in ganz gleicher Weise sich verhalten kann, wie gegenüber den Sittengesetzen. Wie die Nothwendigkeit so ist auch die Willkür nicht Princip des Erkennens; das sit pro ratione voluntas darf nicht zur Geltung kommen in der Wissenschaft; allein unmöglich ist dieß nicht, und factisch wird ihm oft genug gehuldigt, — im schlimmen Sinne in der Sophisterei, im guten, im Gebiete des Glaubens.

Verhält es sich nun so, ist das Princip unseres Denkens und Erkennens nicht eigentliche Nothwendigkeit sondern das, was man Rationalität oder auch Wahrhaftigkeit unserer Natur nennen kann, die durch das Licht der Evidenz Einsicht, Ueberzeugung gewährt, und das Erkennen bestimmt, dann kann die Erkenntnißtheorie (mit Logik und Wissenschaftslehre) nicht als Fundamentalphilosophie betrachtet werden. Die eigentliche Nothwendigkeit bedürfte allerdings keiner weiteren Begründung und wäre einer solchen auch nicht fähig, denn wo sie beginnt, hört eigentlich das menschliche Denken ebenso wie das Wollen auf; denn diesem

Zwang und dieser Finsterniß gegenüber, bleibt nur Resignation übrig. Anders aber verhält es sich mit der Wahrhaftigkeit unseres Geistes, die in Evidenz und Gewißheit sich bethätigt. Sie erweist sich, wie unsere Natur überhaupt, nur als relativ und darum als abhängig; und um sie wahrhaft zu erkennen und zu begründen, wird es nothwendig seyn, die Macht zu erforschen, von der sie selbst abhängig ist, — ob diese nämlich ein finsteres, blindes Fatum, die Nothwendigkeit ist, oder vielmehr selbst eine erkennende, wollende Lichtnatur, in welcher die Nothwendigkeit vom Erkennen und Wollen überwunden und beherrscht erscheint. Nur in diesem Falle nämlich kann unser Wollen und Erkennen mit seinen Eigenthümlichkeiten selbst als wahrhaftes erscheinen; bei bloßer Nothwendigkeit wird es nur als Spiel und Täuschung gelten können, so weit es nicht nur passive Nachbildung des Nothwendigkeitsganges der Natur ist. Die Erforschung dieser letzten, absoluten Macht aber ist Aufgabe der Metaphysik, die wir deßhalb als Fundamentalphilosophie bezeichnen; von der daher auch die erkenntnißtheoretische Wissenschaft erst ihre tiefere Begründung und ihren philosophischen Charakter erhalten kann.

Die Logik demnach, die nichts anders ist als die Erforschung und Darstellung der Grundgesetze, Normen und Functionen unserer rationalen Natur, ist wahrhaft philosophische (nicht blos propädeutische) Wissenschaft nur dann, wenn sie auf die Metaphysik gegründet wird, in dieser ihre Grundlage und Bewährung findet und Sicherung erlangt — einerseits der blinden Nothwendigkeit, andrerseits der bloßen Willkür gegenüber. Nach der bisherigen Erörterung ist es nicht zu schwer, die Art dieser metaphysischen Begründung und Sicherung bei einzelnen Grundgesetzen und Normen des Denkens (und damit Erkennens) kurz anzudeuten.

Betrachten wir z. B. das sog. Gesetz der Identität und des Widerspruchs. Wir behaupten, daß es ein wirkliches dem Geiste selbst immanentes, ureignes Gesetz sey, mit dem ausgestattet er an das Denken geht, das sich in diesem bethätigt, das ihn zur eigentlich logischen Grundthätigkeit, zum bestimmten, kla-

ren, entschiedenen Urtheilen befähigt; so daß nicht die Dinge oder Begriffe in ihm sich selbst entwickeln nach ihren Gesetzen oder Gelüsten, die sie mitbrächten, und der Geist nur das Zusehen hätte bei diesem Proceß. Wenn wir demnach als Denkgesetz geltend machen, daß jeder Gedanke (daher auch der Inhalt des Gedankens) als mit sich selbst identisch gedacht werden müsse, wovon dann blos die Kehrseite ist, daß jeder Gedanke widerspruchlos seyn müsse — so ist dieß keine bloße Tautologie, sondern es ist damit dem Denken autonomische Macht und Selbstständigkeit gewährt gegenüber dem beständigen Wechsel und Strom der Dinge. Es ist damit jene Behauptung einer falschen Dialektik zurückgewiesen, der zufolge Jegliches zugleich seyn und nicht seyn soll, an sich wie auch im Denken, womit selbstverständlich auf das Urtheilen verzichtet wäre, da nur noch der gemeine Strom der Dinge sich abbilden könnte im Geiste. Durch dieß Gesetz hat der Geist einen festen Standpunkt, der ihn befähigt, die wandelnden, wechselnden Dinge für das Denken zu ergreifen und festzuhalten, so daß er in Bejahung und Verneinung über sie bestimmt zu urtheilen vermag. Darum bezeichnet unsere Sprache das Vermögen des Geistes logisch thätig zu seyn, zu urtheilen, als Verstand, als Vermögen zum Stehen zu bringen oder festzuhalten (Verstân = zum Stehen bringen, sich hemmend in den Weg stellen). Die wechselnden, strömenden Dinge werden trotz ihres Wechsels im Denken festgehalten und beurtheilt; ja dieser Strom der Dinge selbst kann dadurch für das Denken fixirt und als solcher beurtheilt werden, obwohl wir uns mit unserer irdischen Natur selbst in ihm befinden. Wer darum dieses Gesetz aufgibt, dem bleibt allerdings nichts anders übrig, als mit seinem Denken haltlos unterzugehen im Chaos und Strudel der wechselnden Dinge und Verhältnisse, ohne sie festhalten, unterscheiden, verbinden, selbstständig beurtheilen zu können. Der Geist muß dann unselbstständig von den Dingen fortgerissen und beherrscht, ein dialektisches Spiel mit sich treiben lassen, statt selbstständig bestimmt und entschieden zu urtheilen und zu erkennen. Da wird dann freilich die Logik keine Stelle

mehr finden können, denn nicht der denkende Geist ist es, der nach seinen Gesetzen erkennt, sondern die Dinge selbst bringen ihre Logik mit und reißen das Denken ihrem Wechsel gemäß steuerlos hin und her. Man hat freilich dafür die imponirende Bezeichnung „reale Logik" erfunden, allein im Grunde genommen verhält es sich damit, wie mit einer Moral der Thatsachen. Wie eine solche nichts anders ist, als ein Aufgeben der Moral, da die sittlichen Gesetze sich nicht nach den Handlungen richten können sondern umgekehrt die Handlungen nach den sittlichen Gesetzen sich gestalten und beurtheilt werden müssen, so ist auch die reale Logik, insofern sie eine Logik der Thatsachen seyn will, soviel wie keine Logik, da der Geist dabei auf sein eignes Denken und Urtheilen verzichten will. Mir scheint ein solcher Zustand der einer Erlahmung, Schwäche und Corruption des Denkens zu seyn, wenn der Geist sich nicht mehr entschieden den Dingen gegenüber stellt und sie im Denken logisch beherrscht, wie es eine sittliche Corruption verräth, wenn der Wille sich haltlos gehen läßt und sich nach den Dingen und Zuständen richtet, nicht mehr die festen sittlichen Gesetze geltend macht und durchzuführen strebt.

Indem aber dieses Gesetz dem Geiste Halt und Kraft gewährt, im Denken die Dinge festzuhalten und urtheilend zu beherrschen, so daß er nicht haltlos den wechselnden eignen Stimmungen und objectiven Verhältnissen im Denken preisgegeben ist, — erhält dasselbe eine metaphysische Bedeutung. Offenbar nämlich participirt dadurch der Menschengeist an einem Ewigen, Unveränderlichen, dessen Erforschung Aufgabe der Metaphysik ist. Dieses Ewige, Unveränderliche aber kann nicht die ewige Finsterniß der bloßen Nothwendigkeit seyn, sondern da die Erkenntniß (Anwendung der logischen Gesetze) dem Geiste, Licht, Klarheit, Ueberzeugung (von der Willenskraft durchdrungene Einsicht) gewährt, so muß dasselbe vielmehr das ewige, unveränderliche Licht der Wahrheit, Geistigkeit und Freiheit seyn. Es participirt also der Menschengeist durch die logischen Gesetze an der unveränderlichen Natur der Ideen und insofern haben die

diese Gesetze selbst nicht blos formale, sondern auch gewissermaßen eine ideale Bedeutung. Die Logik ragt also durch sie in die Metaphysik hinein, hat dadurch ihre Wurzeln in derselben und ist darum einer philosophischen Auffassung und Behandlung fähig. Wiederum aber zeigt sich hier, meines Erachtens, daß nicht die Logik Fundamental-Philosophie seyn kann, sondern nur die Metaphysik.

Dasselbe scheint mir der Fall zu seyn bei dem sogenannten Gesetz des Grundes; daß nämlich jeder Gedanke einen bestimmten Grund haben müsse, wenn er für das Denken berechtigt seyn soll. Dieser Grund (ratio) sagt man, enthält eine gewisse Röthigung, die den Geist bestimmt so und nicht anders zu denken. Wiederum aber dürfte Nöthigung, Denknothwendigkeit nicht die angemessene Bezeichnung für den Grund und seine Wirksamkeit seyn. Der Grund ist nothwendig, damit unser Denken ein rationales, vor unserm Geiste berechtigtes sey. Kann aber das, was selbst nicht rational ist, weil dunkel und dem Denken unzugänglich, die Nothwendigkeit nämlich, die Rationalität unsers Denkens begründen? Die Nothwendigkeit allein kann unserm Geiste kein Licht, keine befriedigende Einsicht gewähren. Hätten wir keinen andern Grund unsres Denkens als die Nothwendigkeit (Nöthigung) so könnten wir dasselbe nicht als rationales behaupten, ja wir wüßten dabei nicht einmal, ob unsere Natur trotz dieser Nothwendigkeit, nicht doch irronatial, nicht ein Absurdum sey. Denn die bloße Nothwendigkeit gibt uns darüber keinen Aufschluß, und sie könnte darum uns nicht einmal von jenem radikalen Zweifel in Betreff unsres Seyns und Denkens retten, von dem früher die Rede war.

Das was uns bestimmt als Grund (ratio) diesen oder jenen Gedanken zu setzen, ist nichts anders als eine Bethätigung unsrer ganzen Natur, die wir als eine wahrhafte (Wahrheit gewährende) erfahren und behaupten wollen. Warum denken wir etwas als gewiß und wahr z. B. daß wir sind, daß wir empfinden, daß 2 mal 2 = 4 sey u. s. w.? Nicht weil wir genöthigt, gezwungen sind dazu, sondern weil es uns unmittel-

mittelbar klar und einleuchtend ist, rational erscheint und uns das Gegentheil widersinnig, irrational vorkommt, und weil wir die Rationalität unsers Denkens behaupten, uns als rationale Wesen bewähren wollen. Soll hier von einer Nöthigung die Rede seyn, so ist es jedenfalls eine von unserm Willen bedingte und durchdrungene; von dem Willen nämlich, die Rationalität, die Wahrhaftigkeit unserer Natur in unserm Denken zu behaupten und keine Widersinnigkeit zu begehen. Wer nicht rational denken und erscheinen will, der kann auch anders, kann irrational denken und erscheinen, der Wahrhaftigkeit seiner Natur widerstreben. Die Nöthigung also die hier allenfalls stattfindet, ist keine physische, auch nicht eigentlich eine psychische, sondern es ist eine metaphysische d. h. eine von dem Willen bedingte mit der Wahrhaftigkeit oder Idealität unserer Natur in Harmonie zu bleiben, diese zu bethätigen und durch keine Irrationalität oder Widersinnigkeit zu verletzen. Es ist also eine Nöthigung, die jener des Sittengesetzes analog ist, das auch befolgt werden muß, aber nur von dem, der sittlich vollkommen seyn, seine sittliche Natur behaupten und vervollkommnen will. Ich sage analog, denn den Unterschied der hierbei doch stattfindet, stelle ich nicht in Abrede. Das aber dürfte auch hier wieder klar seyn, daß die Wahrhaftigkeit, die ideale Rechtheit unserer Natur, auf die wir auch bei diesem Gesetz und seiner Anwendung vertrauen, ihre eigentliche Begründung und Bewährung wieder nur in der Metaphysik finden kann, welche die absolute Wahrhaftigkeit (die wie wir sehen nicht die Nothwendigkeit seyn kann) als Object ihrer Erforschung betrachtet.

In gleicher Weise würde sich uns bei einer näheren Betrachtung der Kategorieen ergeben, daß ihre gründliche, endgültige Bestimmung stets nur im Gebiet der (concreten positiven) Metaphysik möglich ist. An und für sich sind sie blos Buchstaben, den Geist erhalten sie allenthalben erst in den positiven Wissenschaften, und insbesondere ihre metaphysische Bedeutung kann nicht aus ihnen selbst gefunden werden, — ob sie nämlich eine solche haben und welches diese ist, — sondern nur in der

Metaphysik selbst. Deßhalb geschieht es wohl auch, daß Sie selbst in Ihrer Logik den eigentlich logischen oder ontologischen Erörterungen anmerkungsweise eine Metaphysik neben hergehen lassen. Nothwendig erleiden ja die Kategorieen bei ihrer Anwendung in der Metaphysik große Modifikationen und zwar solche, die nicht aus ihnen selbst und auch nicht aus der Natur abgeleitet, sondern nur aus der Idee des Absoluten selbst gewonnen werden können. Denn weder fiele es uns ein ohne diese Idee, die Kategorien Substanz, Causalität u. s. w. in absoluter Bedeutung zu nehmen, noch vermöchten wir dieß auch ohne dieselbe.

Ich glaube es vermeiden zu können, auf Erörterungen hierüber mich weiter einzulassen; so viel aber scheint mir aus dem bisher Bemerkten klar zu seyn, daß die Nothwendigkeit nicht als die eigentlich beherrschende, bestimmende Macht unsres Denkens und Erkennens gelten kann. Die subjective Denknothwendigkeit kann, scheint mir, so wenig befriedigen als jene objective Naturnothwendigkeit, vor der so viele Naturforscher gegenwärtig sich so unbedingt beugen; eine Nothwendigkeit die zwar praktisch von großer Bedeutung ist als Handhabe zur Beherrschung der Naturkräfte, theoretisch aber doch eigentlich kein Licht und keine Befriedigung gewähren kann. Und es scheint ein historisches Gesetz zu seyn, daß, wenn die Menschheit in ihrem Bewußtseyn der (fatalistischen) Nothwendigkeit zum Raube wird, so daß sie auf Grundlage derselben sich keine freie höhere Ueberzeugung mehr bilden kann, daß sage ich, dann die ewige Quelle der Wahrheit, Vollkommenheit und Freiheit sich den Menschen in irgend einer Weise unmittelbar erschließen muß, damit sie unmittelbar im Glauben wenigstens sich neuerdings Licht und Freiheit der Ueberzeugung, und Kraft des Willens aus dieser Quelle trinken, von der Macht der umstrickenden, verdumpfenden Nothwendigkeit (Fatum) sich befreien und neu für die Arbeit der Geschichte sich stärken können. In ähnlicher Weise, glaube ich, muß die Philosophie Licht und Freiheit des menschlichen Geistes, gegenüber der verfinsternden und lähmenden Macht der bloßen

Nothwendigkeit und des Fatalismus zu retten oder für das Bewußtseyn wieder zu erringen suchen. Die neuere Naturwissenschaft bedarf in hohem Grade diese befreiende und verklärende Ergänzung und Hülfe von Seiten der Philosophie.

Das sind die wichtigeren der Gründe, die mich bestimmen die Metaphysik, Wissenschaft vom Absoluten als Fundamentalphilosophie zu betrachten. Sie ist so voraussetzungslos als irgend eine andere Wissenschaft seyn kann, ist aber zugleich dem Inhalte nach die höchste, von der alle andern erst Licht und Verklärung erlangen und zu philosophischen Disciplinen werden können. Sie geht von einem unmittelbaren Inhalt oder Thatsache des Bewußtseyns aus, vom subjectiven Gottesbewußtseyn, und hat eine bestimmte, unbestreitbare historische Thatsache, nämlich das objectiv vorhandene Gottesbewußtseyn der Menschheit zum Object der Erforschung und Erkenntniß. Vorausgesetzt wird dabei nichts als dieses Thatsächliche; nicht schon eine bestimmte Erklärung, ein bestimmtes Urtheil über diese Thatsache, die vielmehr als ein Problem betrachtet wird, dessen Lösung eben die Metaphysik zur Aufgabe hat. Das Erkenntnißprincip bei dieser Forschung nehmen wir ebenfalls nicht anderswoher, sondern indem wir die Vernunft, als Vermögen der Ideen und des Gottesbewußtseyns, als solches bezeichneten, ist ebenso sehr die Forderung der Homogeneität wie die der Subjectivität und Gewißheit erfüllt. Es wird dabei, obwohl das Princip dem Erkenntnißobject homogen ist, doch von nichts Anderm als von unserer Natur, unserem Geiste dabei ausgegangen resp. von einer eigenthümlichen Potenz und Bethätigung desselben. Der wissenschaftliche Gedanke, die metaphysische Erkenntniß des Absoluten kann nur aus der nämlichen Wurzel hervorwachsen (dem Geiste, wenn auch nicht dem Buchstaben nach) wie das ursprüngliche religiöse Gefühl, Bewußtseyn und Glauben. Ohne immanente Gottesidee die sich in all' diesem bethätigt, in Gefühl, Bewußtseyn und endlich im Erkennen aufblüht, ist eine metaphysische Erkenntniß, Erkenntniß des Absoluten nicht möglich. Durch die logischen Kategorieen der Qualität, Quantität, Wesenheit, Sub-

stanz, des Grundes, der Ursache u. s. w. allein kann die Erkenntniß des Absoluten nicht errungen werden, so wenig, scheint mir, als durch die blos materiellen Stoffe mit ihren chemisch-physikalischen Kräften ein lebendiger Organismus ohne Keim oder Saamen entstehen kann. – Durch die Kategorieen für sich allein kommt man nur zum schlecht Unendlichen, sie können in der Metaphysik nur als Buchstaben gelten, Geist und Leben erhalten sie nur durch die uns immanente, in unserm Bewußtseyn sich entfaltende Gottesidee. Durch sie sind wir befähigt den Kategorieen jene Modifikationen und jene Potenzirung zur Absolutheit zu verleihen, ohne welche die Wissenschaft mit ihren Begriffen nur zur Verendlichung und Verkümmerung des Gottesbewußtseyns führen würde. Nothwendig sind die Kategorieen freilich, damit eine Wissenschaft vom Absoluten zu Stande kommt, aber sie geben, um es zu wiederholen, nur die Formen, so zu sagen den Leib derselben, während der Geist von der Gottesidee kommt.

Auch die von Ihnen als ethische bezeichneten Kategorieen des Wahren, Guten und Schönen, die ich Ideen nenne, erscheinen mir als ungenügend zur Gründung der Metaphysik. Sie erhalten ihre eigentliche Bedeutung und Begründung selbst erst durch die Erkenntniß der an sich seyenden Idealität oder des Absoluten. Ohne diese Erkenntniß bleibt es unbestimmt, ob sie nur Spiel und Schein, oder nur conventionelle Bestimmungen seyen oder endlich ob ihnen wirklich (ideal-)realer Gehalt zukomme. Wir finden darum, daß da, wo eine dieser Ideen besonders betont und in der philosophischen Forschung als Grundbestimmung und Norm geltend gemacht ward, man doch über höchst einseitige Auffassung, ja Verendlichung des Absoluten nicht hinauskam. Der Cultus der logischen Formeln, der Cultus des Schönen oder der moralischen Weltordnung, verbunden allenfalls mit Autolatrie, geben Zeugniß davon. Jedenfalls aber dürfte, wenn einmal zugegeben wird, daß man vom Bewußtseyn und von der Idee des Wahren, Guten und Schönen in der Philosophie ausgehen könne, kein Grund mehr

da seyn, die Möglichkeit in Abrede zu stellen, daß auch vom Gottesbewußtseyn und von der Gottesidee selbst der Ausgang genommen werden könne. Das Bewußtseyn jener Ideen ist kein unmittelbareres als das Gottesbewußtseyn selbst; dieses letztere ist auch nicht mehr Schwankungen und Unbestimmtheiten unterworfen, als das Bewußtseyn z. B. vom Schönen oder vom Guten; zudem ist es das an sich höhere, die übrigen Ideen beherrschende Bewußtseyn, und hat sich auch in der Geschichte stets als die stärkere, als die eigentlich leitende Macht in der Menschheit erwiesen. Warum sollte nun gerade von dieser Idee und von diesem Bewußtseyn nicht ausgegangen werden können, wenn es sich um wissenschaftliche Erkenntniß des Absoluten oder Gottes handelt? Wenn auch das Gottesbewußtseyn bei den verschiedenen Völkern oft sehr unbestimmt und eigenthümlich modificirt, und sehr unvollkommen und unrichtig ist, so ist das bei unserm Verfahren kein Hinderniß, da wir das historische Gottesbewußtseyn nicht als Kriterium annehmen, sondern nur als Object der Erkenntniß gelten lassen, um Grund und Wesen dieser Erscheinung zu erforschen und damit zugleich Wesen und Eigenschaften dessen, wovon diese historische Thatsache das Bewußtseyn ist oder wovon dieses Bewußtseyn seinen Inhalt hat. Die Gleichartigkeit dieses historischen Gottesbewußtseyns wird bei aller Unvollkommenheit und Verschiedenheit im Einzelnen nicht mit Recht in Abrede gestellt werden können. Jede Religion erweist sich als Bethätigung derselben Grundpotenz oder Anlage in der Menschennatur, wenn auch noch so dürftig und verkümmert; allenthalben gibt sich dieses Bewußtseyn in einem Cultus seine Aeußerung und wirkt auf das sonstige praktische Verhalten der Menschen bestimmend zurück. Darum hielt ich es für angemessen und für berechtigt, von dieser allgemeinen historischen Thatsache auszugehen, um durch ihre Erforschung das Grundproblem der Metaphysik zu lösen, wodurch zugleich das der Religionsphilosophie seine Lösung erhält und beide ihre Vereinigung finden. Ich hielt es für naturgemäßer, so zu verfahren, als aus ontologischen Formeln die Erkenntniß des Absoluten

„herausklauben" oder durch Naturbetrachtung das Uebernatürliche erkennen zu wollen. Vom formalen (gedachten, im Bewußtseyn der Menschheit vorhandenen) Daseyn Gottes, meine ich, sey auszugehen, um das reale Daseyn Gottes zu erkennen.

Eine noch nähere Erörterung hierüber würde hier zu weit führen und ich glaube um so mehr davon Umgang nehmen zu können, da Sie mit mir in Bezug auf die Art der Gründung der Metaphysik im Wesentlichen, wie mir scheint, einverstanden sind, indem Sie die Verbindung derselben mit der Religionsphilosophie als nothwendig anerkennen. Ihr Widerspruch kann sich daher nur auf Einzelnes in der Ausführung beziehen, wodurch die Gemeinsamkeit der Grundrichtung und die Gleichheit des philosophischen Strebens nicht wesentlich beeinträchtigt wird. Einig sind wir denn auch darin, daß wir beide die Unabhängigkeit der Philosophie, die Freiheit der philosophischen Forschung zu wahren streben als die Grundbedingung ihrer Existenz und ihres Gedeihens. Die Gefahren aber, welche diese Unabhängigkeit bedrohen, können meines Erachtens ebenso wohl innere als äußere seyn. Die Philosophie darf sich durch keine äußere Macht bestimmen, beherrschen, darf sich ihre Methode und Resultate der Forschung nicht vorschreiben, dictiren lassen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben oder zur Hofsophistin herabwürdigen will. Aber sie darf sich auch selbst nicht um ihre Unabhängigkeit bringen, darf sich nicht selbst in einen logischen und ontologischen Formalismus einspinnen, sich nicht selbst binden und freie Bewegung und unbefangene Forschung durch festgestellte Begriffsgeflechte unmöglich machen. Diese innere Bindung und Hemmung freier Forschung hatte ich bei meinem Werke vorzüglich auch im Auge, und darauf bezieht sich insbesondere auch meine Opposition gegen die Logik und Ontologie als Fundamentalphilosophie. Eine Opposition, die freilich der Gefahr ausgesetzt ist, als Opposition gegen die Philosophie selbst betrachtet zu werden, während sie sich nur gegen die innere Knechtung und Selbstbindung der philosophischen Forschung richtet. Sie sind im Grunde wohl auch hierin mit mir einverstanden, denn

Sie legen ja selbst fortwährend Protest ein gegen die Apotheose eines unfruchtbaren ontologischen Schulformalismus, und haben stets zur Befreiung der Philosophie von der Dictatur desselben mitgewirkt.

Eine gewisse Einigung und Harmonie scheint mir gegenwärtig in Deutschland auch in Bezug auf die Philosophirenden höchst wünschenswerth, wo nicht nothwendig zu seyn. Nicht blos um die Vernächlässigung und Geringschätzung, die auf der Philosophie lastet, leichter zu überwinden, und nicht blos um die Fesseln, die äußere Mächte ihr anlegen wollen, energischer und erfolgreicher abzuwehren, sondern auch um die bestimmte positive Aufgabe allseitiger und mit günstigem Erfolg zu lösen, sowohl den religiösen Bewegungen als auch den naturwissenschaftlichen Forschungen gegenüber. Denn das Vertrauen darf wohl die deutsche Philosophie nicht aufgeben, daß es ihr gelingen werde, wiederum Neues zu schaffen und sich die Gestaltung zu geben, die der Entwicklungsgang der Menschheit fordert. Die großen Systeme der neueren Zeit sind freilich nicht als durchweg gelungen zu betrachten, und namentlich die romanischen Gegner der deutschen Philosophie wissen viel von den Verirrungen derselben zu reden und sich zu brüsten, daß sie dergleichen vermieden hätten. Allein es ist keine Kunst, Irrungen zu vermeiden, wenn man immer auf demselben Flecke stehen bleibt; man kommt dafür auch nicht vorwärts und leistet nichts für die Welt. Die deutsche Philosophie aber hat die Aufgabe auch jetzt noch schöpferisch zu wirken, wie es der germanische Geist auch im Mittelalter gethan. Denn die immerhin in ihrer Art großartigen philosophisch-theologischen Systeme des Mittelalters sind wesentlich so gut eine That germanischen Geistes, wie die gothischen Dome. Die hervorragendsten sog. Scholastiker waren germanischen Ursprungs; Anselm von Canterbury stammte aus Longobardischem Geschlechte, Hugo von St. Victor und Albertus Magnus waren aus Deutschland, und selbst Thomas von Aquin war aus Normanischem Geschlecht und mit dem deutschen Hohenstaufischen Kaiserhause verwandt. So gut damals der germanische Geist das Recht

hatte, eine ganz eigenthümliche Wissenschaft zu schaffen, da er die Macht dazu hatte, so gut fühlen wir uns auch jetzt berechtigt, für unsere Zeit und für die gegenwärtigen und künftigen Geschlechter der Menschen das Gleiche zu thun, wofern es uns nur gelingen will. Die That wäre so gering nicht, wenn die ideale Weltauffassung wissenschaftlich errungen und geltend gemacht würde, und das deutsche Volk könnte sich, wofern es sich so als Kopf und Herz im Organismus der Menschheit erwiese, einigermaßen darüber trösten, daß andere Völker eine lärmendere Stelle in der Geschichte spielen. Ob und wenn uns dies gelinge, können wir freilich nicht bestimmen, aber die Geschichte lehrt uns das Vertrauen und gewährt unserm Streben die Hoffnung, daß dieses Ziel erreicht werden könne. Auch darin, daß auch Sie sicherlich dieses Ziel im Auge haben, finden wir uns wohl in Uebereinstimmung. Es ergiebt sich für uns daraus die Aufforderung, noch bestehende, wirklich bedeutende Differenzen wo möglich auszugleichen, um mit möglichst vereinten Kräften und ich möchte sagen, in einheitlich rationalem Sinn dem genannten Ziele zuzustreben. Für mich aber gewährt dieß, wie ich hoffe, einen neuen Entschuldigungsgrund, daß ich in Betreff der philosophischen Grundfragen mich mit diesen rückhaltlosen Erörterungen an Sie gewendet habe.

Antwort
von
H. Ulrici.

Ich stelle, verehrter Herr, Ihren Erörterungen folgende einfache Sätze entgegen. Sie enthalten den Kern meiner Opposition gegen Ihre Ansicht und zugleich die Grundlagen meiner eignen, die in Ihrer Auffassung nicht ganz rein und klar sich abspiegelt.

1) Die Philosophie ist zunächst (nur dieß habe ich behauptet) freie voraussetzungslose Forschung. Sie ist dieß noth-

wendig, d. h. sie kann zunächst nur so gefaßt werden, weil nun einmal die Wahrheit nicht unmittelbar gegeben ist, sondern erforscht, erkannt, gegen Irrthum und Zweifel festgestellt werden muß, und weil die Philosophie nur als eine solche Forschung zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und die Anerkennung ihrer Ergebnisse beanspruchen kann. Damit ist allerdings ihr Wesen bloß von der formellen Seite, weil bloß die Art und Weise ihrer Forschung bestimmt, und diese Art und Weise theilt sie im Grunde mit jeder andern Wissenschaft, — nur daß die übrigen Wissenschaften die Philosophie insofern fordern und voraussetzen, als sie von Principien, Axiomen, Begriffsbestimmungen, s. g. Thatsachen 2c., d. h. von Voraussetzungen ausgehen, deren wissenschaftliche Berechtigung und Gültigkeit zu prüfen und festzustellen sie der Philosophie überlassen. Allein eine andre als formelle Wesensbestimmung der Philosophie ist zunächst nicht möglich. Denn was die Philosophie inhaltlich seyn möge, ob überhaupt eine Erkenntniß der Wahrheit, und weiter ob ein bloßes Glauben oder ein Wissen derselben, ob Gotteserkenntniß oder nur Natur- und Menschenerkenntniß 2c., — das hängt nothwendig von den Ergebnissen ihrer Forschung ab. Denn die freie voraussetzungslose Forschung kann unmöglich voraussetzen, daß sie eine Erkenntniß der Wahrheit bereits besitze. Und ebenso wenig kann sie der Wahrheit, nach der sie forscht, ohne Weiteres einen bestimmten Inhalt beimessen und denselben etwa als das Wesen Gottes oder als das s. g. Absolute, das Vernunftgemäße, das Wirkliche (Wesenhafte) in Natur und Welt 2c. bezeichnen. Denn worin die Wahrheit bestehe, hat sie eben erst zu erforschen, und ebenso hat sie erst festzustellen, was Vernunftgemäß, was Wirklich und was bloßer Schein sey.

2) Als freie voraussetzungslose Forschung verwirft aber die Philosophie nur die gemachten Voraussetzungen, die willkührlichen, unbegründeten und ununtersuchten Annahmen. Keineswegs behauptet sie, daß sie selbst voraussetzungslos sey, daß ihr Forschen, daß unser Denken überhaupt keine Voraussetzungen

habe. Diese Behauptung wäre ja gerade eine willkührliche, selbstgemachte Voraussetzung. Im Gegentheil, auf die etwa gegebenen Voraussetzungen, d. h. auf die Bedingungen ihrer Forschung, auf die Bedingungen der Erfolge ihrer Thätigkeit, die Bedingungen unsers Denkens, Erkennens, Wissens, wird sie zunächst und vor Allem ihre Forschung richten müssen. Denn nur wenn sie diese Bedingungen, Gesetze, Normen erkannt hat und ihnen gemäß verfährt, kann sie auf einen Erfolg ihrer Thätigkeit rechnen.

3) Anfänglich freilich ist die Philosophie s. g. Dogmatismus. Das heißt: sie geht aus von dem „Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit unsrer Natur", von dem Glauben an die Macht der Vernunft oder die Rationalität unsers Denkens, Auffassens und Erkennens, d. h. sie setzt stillschweigend und unbewußt voraus, daß was ihr als wahr und vernünftig erscheint, was ihr als Thatsache entgegentritt, was ihr im unmittelbaren Bewußtseyn (im Gefühl) als gewiß und evident sich darstellt, auch so sey, wie es ihr erscheint. Allein zahlreiche Erfahrungen (Thatsachen) beweisen ihr, daß was sie für wahr, vernünftig, thatsächlich, gewiß gehalten, häufig als das Gegentheil sich ausweist. Daraus entsteht der s. g. Kriticismus und resp. Skepticismus. Letzterer ist indeß nur eine ungerechtfertigte, unlogische Uebertreibung von jenem. Denn daraus, daß Einiges als ungewiß und unhaltbar sich ausweist, folgt offenbar nicht, daß schlechthin Alles ungewiß und unhaltbar seyn müsse. Im Gegentheil leuchtet bei einiger Ueberlegung von selbst ein, daß der allgemeine principielle Skepticismus nothwendig sich selber widerspricht und darum unhaltbar ist. Wohl aber folgt aus jener Thatsache unabweislich, daß die Philosophie Kritik üben muß, daß sie keinen Satz aufstellen darf ohne seine Richtigkeit oder Wahrheit geprüft zu haben, daß sie nichts mehr ohne Weiteres für thatsächlich, gewiß und evident erklären darf, ohne untersucht zu haben, was eine Thatsache, was Gewiß und Evident sey, d. h. ohne den allgemeinen Begriff (Wesen) des That-

sächlichen, der Gewißheit und Evidenz festgestellt zu haben *). Denn an ihm nur kann sie prüfen, ob und wie weit das einzelne Thatsächliche, Gewisse und Evidente dafür gelten könne. Wohl möglich, daß es ihr nicht gelingt, diese Aufgabe in vollkommen befriedigender Weise zu lösen; aber entziehen kann sie sich ihr nicht. Denn nur sofern und soweit sie diese Aufgabe gelöst hat, kann sie auf Thatsachen des Bewußtseyns sich berufen, kann sie von Gewißheit und Evidenz, von Wissen und Wissenschaft reden. Von dem Augenblick an, da sie jenes „Vertrauen" getäuscht hat, ist der unbefangene, kritiklose Dogmatismus wissenschaftlich unmöglich.

4) Die Philosophie braucht darum zwar das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit unsrer Natur, den Glauben an die Rationalität unseres Wesens wie der Welt überhaupt, nicht schlechthin aufzugeben; aber sie kann nicht mehr von ihm ausgehen. Sie muß nothwendig erst darthun, daß und wiefern, troß jener unleugbaren Thatsachen, dieses Vertrauen dennoch wissenschaftlich gerechtfertigt sey. Und zu diesem Behufe muß sie nothwendig feststellen, was unter jenem Vertrauen, unter der Wahrhaftigkeit oder Rationalität unsrer Natur zu verstehen sey, worauf jenes beruhe und warum diese als ein Grundzug unsrer Natur zu betrachten sey. Allein indem sie dieß thut, geräth sie wiederum unvermeidlich in dieselben Prüfungen und Untersuchungen, welche der Kriticismus fordert. Denn Vertrauen ist offenbar nur ein andrer Ausdruck für mittel- oder unmittelbare (persönliche) Gewißheit. Daß wir von Natur ein solches Vertrauen hegen, kann nur als Thatsache des Bewußtseyns behauptet werden. Und die s. g. Wahrhaftigkeit unsrer Natur kann nur heißen: unser (geistiges) Wesen sey so angelegt, so beschaffen, daß wir

*) Daß der Begriff der Thatsache unmittelbar mit dem Bewußtseyn eines Thatsächlichen gegeben sey und daher nicht erst gefunden (festgestellt) zu werden brauche, kann Niemand behaupten, der bedenkt, daß demgemäß mit dem Bewußtseyn einer Sinnesempfindung auch der Begriff der Sinnesempfindung, mit dem Gottesbewußtseyn auch der Begriff Gottes, und überhaupt alle unsre Begriffe unmittelbar gegeben seyn müßten. —

in dem, was wir ihm gemäß für wahr halten, nicht getäuscht werden. Aber um philosophisch, wissenschaftlich, von Gewißheit, Thatsachen des Bewußtseyns, Wahrhaftigkeit reden zu können, muß ich nothwendig angeben und feststellen, was unter Thatsachen, unter Gewißheit begrifflich zu verstehen sey, und woran das, was wir unserm Wesen gemäß für wahr halten, als ein solches zu erkennen sey, d. h. wodurch es von demjenigen sich unterscheide, das diesem Wesen nicht gemäß und daher unwahr sey. Eben damit aber bin ich mitten in jenen Untersuchungen, welche die Erkenntnißtheorie, d. h. die Logik und die Erkenntnißlehre im engeren Sinne, zu führen hat, um der Philosophie für ihre weiteren Forschungen eine möglichst feste Basis unterzubauen.

5) Wer diese Sätze anerkennt — und ihre Widerlegung dürfte große Schwierigkeiten haben — der kann nicht mehr von irgend einer einzelnen Thatsache des Bewußtseyns ausgehen, am wenigsten von der s. g. Thatsache des Gottesbewußtseyns. Denn daß dieß eine Thatsache sey, wird ja vielfach bestritten und kann bei dem verschiedenartigen, widersprechenden Inhalt dieses Bewußtseyns mit Recht bezweifelt werden. Der Fetisch des Afrikanischen Negers widerspricht offenbar dem Wesen und Daseyn des christlichen Gottes, und mithin fragt es sich wenigstens, ob der Inhalt des Negerbewußtseyns mit dem des christlichen Bewußtseyns unter Einen Begriff gebracht und das eine wie das andre als Beweis für die allgemeine Thatsächlichkeit des Gottesbewußtseyns angeführt werden kann. Jedenfalls hat die Philosophie die Pflicht, da wo eine Thatsache als solche bestritten wird, ihre Thatsächlichkeit zu erweisen; und das kann sie nur, nachdem sie den Begriff des Thatsächlichen festgestellt hat.

6) Ebenso leuchtet von selbst ein, daß diese erkenntnißtheoretischen Untersuchungen, die, abgesehen von allem Inhalt unsres Bewußtseyns, nur festzustellen haben, was unter Thatsache, Gewißheit und Evidenz überhaupt zu verstehen und welches die allgemeinen Bedingungen, Gesetze, Normen unsres Denkens und damit unsres Erkennens und Wissens seyen, nicht an

die einzelnen Wissenschaften oder Disciplinen der Philosophie vertheilt und Einleitungsweise abgethan werden können. Denn sie müßten nothwendig von und vor jeder einzelnen Wissenschaft gleichmäßig geführt werden, und erweisen eben damit ihre allgemeine fundamentale Natur, d. h. die Unerläßlichkeit einer Erkenntnißtheorie als Basis aller einzelnen Wissenschaften wie des Systems der Philosophie *).

7) Ich habe diese Untersuchungen, die Kant zuerst eingeleitet hat, in erweitertem Umfange wieder aufgenommen und bis auf den Ursprung nicht nur unsrer Vorstellungen, sondern auch unsers Bewußtseyns erstreckt (in der That hatte man bisher weder nach dem Begriff des Thatsächlichen, der Gewißheit und Evidenz, noch nach Ursprung und Wesen des Bewußtseyns gefragt). Ich erwarte nicht, daß Männer, die von andern Principien aus ihren Begriff der Philosophie und ihre Weltanschauung bereits festgestellt haben, zu meiner Auffassung sich bekehren werden. Aber wie wenig Werth auch die Ergebnisse, zu denen ich gekommen bin, haben mögen, — wer sie bestreiten will, muß doch immer die Gründe, auf die ich sie gestützt, widerlegen, und darf sich nicht bloß an ein einzelnes Wort, und sey es auch das Wort Denknothwendigkeit, halten. Ich habe allerdings nachzuweisen gesucht, daß Thatsächlichkeit, wie Gewißheit und Evidenz mit ihren verschiedenen Graden nur verschiedene Ausdrücke für das unmittel- oder mittelbare klarere oder unklarere Bewußtseyn der Denknothwendigkeit seyen. Aber ich habe dieses Wort nie

---

*) Wie weit hinsichtlich des Inhalts „die Zuverlässigkeit unsres Denkens und Erkennens reicht", kann allerdings nur von den einzelnen Wissenschaften festgestellt werden. Allein ich habe ja in der angeführten Stelle unmittelbar ein „Das heißt" hinzugefügt, und in demselben darauf hingewiesen, daß die Erkenntnißtheorie nicht auf den Inhalt einzugehen, sondern im Allgemeinen, formell festzustellen habe, „worin Wesen und Grund der Gewißheit und resp. Ungewißheit bestehe und wie weit unser Wissen als Wissen sich erstrecke", — also, wie auch der Zusammenhang der ganzen Stelle ergiebt, durch eine Erörterung des Wesens der Gewißheit den allgemeinen formellen Unterschied zwischen Wissen, Glauben, Meinen ꝛc. festzustellen habe. —

im metaphysischen Sinne einer finstern, starren, fatalistischen Macht, die unserm Denken Gewalt anthue, gebraucht. Ich habe vielmehr ausdrücklich und wiederholentlich erklärt (Syst. d. Logik, S. 51. 83. Glauben u. Wissen, S. 24), daß die Denknothwendigkeit, obwohl sie in letzter Instanz auf ein reelles Seyn (Gott), von dem sie ausgeht, zurückweist, doch an sich nur Ausdruck der eignen Naturbestimmtheit unsres Denkens und seiner auf ihr beruhenden Bedingtheit durch andere Kräfte und Thätigkeiten sey, und daß daher als denknothwendig anzusehen sey, nicht nur was unser Denken dieser seiner eignen Natur gemäß thun und lassen, sondern namentlich auch, wie es dieser seiner eignen Natur gemäß verfahren muß, um überhaupt zu Gedanken, zum Bewußtseyn, zu Erkenntniß ꝛc. zu gelangen. Diese Denknothwendigkeit schließt keineswegs eine Denkwillkühr in meinem Sinne aus; neben ihr kann vielmehr sehr wohl die Möglichkeit bestehen, die erlangten Gedanken beliebig zu analysiren, zu combiniren und zu modificiren, und so sich beliebige neue Gedanken zu bilden oder auch nicht zu bilden. Diese Denknothwendigkeit kann dem Denken selbst auch nie als eine finstere, fremde Gewalt erscheinen. Im Gegentheil, weil sie nur Ausdruck seiner eignen Natur ist, wird sie ihm auch durchaus natürlich, uud, wenn seine eigne Natur auf Vernunft angelegt ist, durchaus vernünftig erscheinen. Diese Denknothwendigkeit endlich führt auch keineswegs auf ein blindes Fatum als letzte metaphysische Quelle derselben zurück. Im Gegentheil, — so gewiß jeder Kraft, jeder Thätigkeit eine ursprüngliche, ihr Wesen constituirende Bestimmtheit (Naturbestimmtheit) inhäriren muß, wenn sie eine bestimmte, nicht in's Chaotische sich verlierende Wirksamkeit, bestimmte zweckentsprechende, zum Ganzen passende Erfolge haben soll, so gewiß kann der freiste, persönlichste Gott nicht umhin, auch unserm Denken eine solche Naturbestimmtheit zu geben.

8) Wer diese Denknothwendigkeit bestreiten will, muß widerlegen, was m. E. unbestreitbare, allgemeine und allgemein anerkannte Thatsache des Bewußtseyns ist, daß unsre Empfin-

bungen, Gefühle, Sinnesperceptionen sich uns unwiderstehlich aufdrängen, daß wir sie haben müssen und an ihrer Bestimmtheit nichts zu ändern vermögen. Er muß leugnen, daß es unmöglich sey, sich ein hölzernes Eisen oder einen viereckigen Triangel zu denken. Denn unmöglich ist nur, was einer vorhandenen Nothwendigkeit widerspricht; die Denkunmöglichkeit setzt mithin eine Denknothwendigkeit voraus. Er muß die Mathematik widerlegen, die da behauptet, daß nothwendig drei sich schneidende gerade Linien zur Umgränzung eines Raumes erforderlich seyen, daß die 3 Winkel eines Dreiecks nothwendig = 2R seyen u. s. w., d. h. daß wir das Alles annehmen (denken) müssen. Er muß endlich aller Logik, allen Denkgesetzen den Krieg erklären. Denn Gesetzlich ist nur, was unter den gegebenen Bedingungen gemäß der Naturbestimmtheit der wirkenden Kräfte nothwendig und allgemein geschieht; Gesetz also nur der Ausdruck oder die Formel für eine nothwendige, weil in der Natur der wirkenden Kräfte liegende Thätigkeitsweise, Denkgesetz mithin nur Ausdruck einer nothwendigen Thätigkeitsweise des Denkens, d. h. einer Nothwendigkeit, so und nicht anders zu denken. Wer daher das Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs anerkennt und selber behauptet, „daß jeder Gedanke (und daher auch der Inhalt des Gedankens) als mit sich selbst identisch gedacht werden müsse", der erkennt eben damit die Denknothwendigkeit an. —

9) Auf dieser Denknothwendigkeit, habe ich behauptet, beruhe alle Thatsächlichkeit, alle Gewißheit und Evidenz, wie alles Beweisen, Folgern und Schließen. Denn der Begriff, das Kriterium des Thatsächlichen bestehe nur in der unmittelbaren Gewißheit, daß etwas realiter bestehe und resp. so sey, wie es dem Bewußtseyn sich darstellt. Alle unmittelbare Gewißheit aber beruhe auf dem unmittelbaren Gefühle, etwas nur so und nicht anders denken zu können; alle vermittelte Gewißheit und damit alles Beweisen, Folgern und Schließen auf einer Combination von Thatsachen, Vorstellungen, Begriffen rc., durch die wir wiederum nur das Bewußtseyn gewinnen, etwas nur so und

nicht anders denken zu können. Ich habe dieß verschiedentlich darzuthun gesucht, und namentlich darauf hingewiesen, daß ja Zweifel und Ungewißheit nur da sich zeigen, wo sich etwas so, aber ebensowohl auch anders denken läßt, daß dagegen alle Ungewißheit ausgeschlossen, also volle Gewißheit vorhanden sey, wo wir etwas nur so und nicht anders denken können. Wer die Sache umkehren und behaupten will, „daß wir uns nur darum zu einem bestimmten Denken genöthigt finden, weil es uns so einleuchtet, evident ist, und wir dieser Evidenz Folge geben wollen", der müßte auch behaupten, daß wir nur darum den Schnee als weiß fassen, weil uns diese Vorstellung einleuchtet, die Vorstellung eines gelben oder rothen Schnees dagegen nicht einleuchtet, und daß wir einen viereckigen Triangel, obwohl wir ihn denken könnten, nur darum nicht denken, weil uns dieser Gedanke nicht einleuchtet. Wer es gar irgendwie von uns und unsrer Selbstbestimmung abhängig macht, ob wir einer solchen Evidenz und der auf ihr beruhenden Nothwendigkeit „Folge geben wollen" oder nicht, der muß es auch von unserm Willen abhängig machen, ob wir A = A oder = non A denken, ob wir den Schnee weiß oder schwarz sehen wollen u. s. w.

10) Gegen die Denknothwendigkeit, wie ich sie gefaßt und näher bestimmt habe, kann man nicht einwenden, daß wenn sie bestände, sie überall „sich von selbst in unserm Denken durchsetzen werde und wir also getrost an jede Wissenschaft gehen könnten, ohne uns erst um eine Erkenntnißtheorie zu kümmern." Denn die Denknothwendigkeit, wie ich ausdrücklich gezeigt habe, trifft einerseits nur unsre Sinnes- und Gefühlsperceptionen (unsre äußeren und inneren Wahrnehmungen), andrerseits nur die Art und Weise unsrer Denkthätigkeit. Daraus aber, daß wir etwas nur so und nicht anders percipiren, auffassen, wahrnehmen können, folgt keineswegs, daß es auch an sich so seyn müsse, wie es uns erscheint. In dieser Beziehung zeigt sich vielmehr ein bedeutsamer Unterschied: bei einigen Sinnesperceptionen können wir nicht umhin, ihnen Objectivität beizumessen, bei andern erscheint dieß zweifelhaft, bei noch andern

(den Farben, Klängen) ist das Gegentheil gewiß. Die Erkenntnißtheorie hat also hier die wichtige Aufgabe, nachzuweisen, von welchen Sinnesperceptionen wir annehmen müssen, daß ihr Inhalt dem reellen An=sich des erscheinenden Objects entspreche, und weshalb wir dieß annehmen müssen (vgl. Glauben und Wissen S. 215 ff.). Sie leistet hier zugleich den einzelnen Wissenschaften schon dadurch einen großen Dienst, daß sie im Allgemeinen darthut, worauf es ankomme, um die Objectivität einer sinnlichen Wahrnehmung zu erhärten, — daß es nämlich darauf ankomme, nachzuweisen (uns zum Bewußtseyn zu bringen), daß wir nach der Natur und den Gesetzen unsres Denkens genöthigt sind, in diesem Falle die Objectivität unsrer Sinnesperception anzunehmen. Eben damit sind wir wissenschaftlich erst berechtigt, die Erfahrung als eine Quelle wahrer Erkenntniß anzusehen.

11) Ebenso folgt aus der Nothwendigkeit der Art und Weise, wie wir im Allgemeinen (der Natur unsers Denkens gemäß) verfahren müssen, um überhaupt zu bewußten Vorstellungen, Anschauungen, Begriffen rc. zu gelangen, keineswegs, daß diese Vorstellungen und Begriffe immer richtig seyen, d. h. den Objecten und ihren gegebenen Bestimmtheiten, die wir uns zum Bewußtseyn bringen (auffassen), entsprechen. Denn wir müssen zwar unterscheiden und nur indem wir den logischen Gesetzen und Normen gemäß unterscheiden, kommt uns überhaupt etwas zum Bewußtseyn: auf der unterscheidenden Thätigkeit beruht all unser bewußtes Vorstellen, Begreifen, Urtheilen und Schließen, wie unser Bewußtseyn selbst. Allein obwohl wir nicht umhin können, dabei den logischen Gesetzen gemäß zu verfahren und die logischen Kategorien (Normen) anzuwenden, so hängt es doch von uns ab, ob wir die Objecte, d. h. zunächst unsre unwillkührlichen Sinnes= und Gefühlsperceptionen und weiter unsre Anschauungen, Vorstellungen rc. genau und sorgfältig, oder nachlässig und nur flüchtig unterscheiden wollen. Bei einer ungenauen, flüchtigen Unterscheidung wird auch der Erfolg derselben, der Inhalt unsres Bewußtseyns, die Vorstel-

lung, der Begriff, den wir uns von dem Gegenstande bilden, ungenau und damit unrichtig seyn. Ebenso können wir zwar nicht umhin zu urtheilen, und müssen dabei in einer bestimmten Art und Weise verfahren. Aber wir können falsch urtheilen, entweder weil wir uns eine unrichtige Vorstellung vom Gegenstand des Urtheils gebildet haben, oder weil wir denselben unter einen Begriff subsumiren, unter den er nicht gehört. Aus denselben Gründen können unsre Schlüsse und Folgerungen, die nur Verknüpfungen von Urtheilen sind, falsch seyn. Wiederum hat also die Erkenntnißtheorie nachzuweisen, wie wir überhaupt dazu kommen, uns allgemeine Begriffe (Gattungs-, Artbegriffe) zu bilden, auf welche Weise sie entstehen und mit welchem Rechte, warum und inwiefern wir ihnen Objectivität beimessen dürfen. Wiederum hat sie nachzuweisen, unter welchen Bedingungen wir sicher seyn können, richtig geurtheilt und geschlossen zu haben. Kurz, wiederum hat sie erst festzustellen, ob und wiefern überhaupt dem Inhalt unsres Bewußtseyns Objectivität beizumessen sey, d. h. ob und wiefern wir behaupten dürfen, eine Erkenntniß, ein Wissen von den Dingen zu besitzen. Indem sie dieß thut, leistet sie allen einzelnen Wissenschaften wiederum schon insofern einen großen Dienst, als sie zeigt, daß es dabei überall auf den Nachweis ankommt, ob und wiefern wir uns durch die Gesetze (Natur) unsres Denkens genöthigt sehen, die Objectivität dieser oder jener Vorstellungen, Begriffe, Urtheile ꝛc. anzunehmen.

12) Sonach aber folgt daraus, daß etwas thatsächlich Inhalt unsres Bewußtseyns ist, noch keineswegs unmittelbar, daß diesem Inhalt ein objectives An-sich, ein reelles Seyn entspreche. Und somit ergiebt sich, daß, wenn auch das Gottesbewußtseyn thatsächlich ein allgemeines wäre, daraus für sich allein noch nichts in Betreff des reellen Seyns und Wesens Gottes gefolgert werden kann. Vielmehr werden neben dem Gottesbewußtseyn, neben der Forschung nach seiner Quelle und nach dem Proceß seiner geschichtlichen Entwicklung doch auch die s. g. Beweise für das Daseyn Gottes, die auf die Erkenntniß der

Natur und des menschlichen Wesens sich stützen, herbeigezogen werden müssen. Und mithin kann die Metaphysik, sofern sie die wissenschaftliche Erkenntniß des Wesens Gottes zu vermitteln hat, nicht die erste fundamentale Disciplin der Philosophie seyn wollen. Denn sie setzt nicht nur eine durchgeführte Erkenntniß-theorie voraus, sondern sie kann auch ihrer Aufgabe nicht genügen, ohne sich auf die Naturphilosophie und Anthropologie (mit der Ethik) zu stützen. Sie kann diese Wissenschaften schon darum nicht entbehren, weil auch der geschichtliche Entwicklungsgang des Gottesbewußtseyns sich nur verstehen und wissenschaftlich ergründen und aus ihm auf das Daseyn und Wesen Gottes sich nur schließen läßt, wenn und sofern das Wesen des Menschen und sein Verhältniß zur Natur erkannt ist. Denn nur unter dieser Voraussetzung läßt sich einigermaßen erklären, woher es komme, daß, obwohl Gott nur Einer, ewig und unwandelbar derselbe ist, doch thatsächlich das religiöse Bewußtseyn in den Einzelnen wie in den verschiedenen Nationen und Zeitaltern einen so mannichfaltigen, verschiedenartigen, widersprechenden Inhalt zeigt. —

Ich denke, verehrter Herr, durch Ihre Ausführungen und durch meine obigen Gegenbemerkungen dürfte der Streitpunct, um den es sich handelt, so weit erörtert und in's Klare gesetzt seyn, als es die Gränzen einer Zeitschrift gestatten, so daß wir getrost die Entscheidung der Sache dem geneigten Leser überlassen dürfen.

Recensionen.

Moriz Carriere: Aesthetik. Die Idee des Schönen und ihre Verwirklichung durch Natur, Geist und Kunst. Theil I. Die Schönheit. Die Welt. Die Phantasie. Theil II. Die bildende Kunst. Die Musik. Die Poesie. Leipzig, Brockhaus. 1859.

Hegel's eben so geniale als gelehrte und umfassende Bearbeitung der Aesthetik hatte für längere Zeit eine ausgiebige Be-

friedigung gebracht. Allgemach aber mußten ihre Einseitigkeiten und Mängel zum Bewußtseyn kommen und dies Bewußtseyn mußte zu neuen Versuchen des Fortschritts auffordern. Die Kritik Hegel's mit positivem Neubau der Wissenschaft der Aesthetik vereinigt zu haben, bleibt Vischer's Verdienst. Seine Behandlung der Metaphysik des Schönen gab abermals den Anstoß zu weiteren Untersuchungen über diesen Gegenstand, unter denen Zeising's ästhetische Forschungen durch ihre Scharfsinnigkeit und die Mannichfaltigkeit ihrer Detailbestimmungen einen vorzüglichen Rang einnehmen. Nunmehr hat Carriere wiederum den gesammten ästhetischen Stoff zu gliedern, die Hauptresultate monographischer Arbeiten, besonders aus dem kunsthistorischen Gebiet, auszubeuten und das Ganze in einer dichterisch gehobenen Sprache darzustellen sich bemüht.

In früheren Zeiten hatte Carriere sich überwiegend der Religionsphilosophie hingegeben. Ihr Inhalt sagte seinem leicht entzündbaren Gemüth wahlverwandt zu. Jedoch hinderte ihn eben seine Begeisterung, sich des Inhalts in einer vollkommen wissenschaftlichen Weise zu bemächtigen. Zwar schrieb er eine Philosophie der Religion (1841) ganz nach Hegel, allein ohne mit ihr eine die Wissenschaft afficirende Wirkung zu haben. Viel richtiger war daher sein Tact, als er Reden über die Religion an das deutsche Volk richtete. In der rhetorischen Emphase, im Schwung der Apostrophe, konnte die überströmende Erregtheit seines Gemüths die ihr angemessene Form finden. Er konnte erbauen. Er konnte die Resultate der Speculation in der Sprache des Priesters vortragen. Sein Werk hatte einen großen Erfolg im Publicum.

Seitdem hat er sich nun vorzugsweise mit der Kunstwissenschaft nach allen Seiten hin beschäftigt. Mitten in einer an Kunstgenüssen aller Art, wie das jetzige München, so überreichen Stadt lebend, durch vielfache Reisen mit den vorzüglichsten Kunstrichtungen und Kunstwerken der verschiedensten Nationen und Zeiten vertraut, als Kritiker in vielen Journalen unermüdlich thätig, hat er sich allmälig eine ungewöhnliche, auf Selbst-

anschauung beruhende Kenntniß der Kunst erworben, die er noch durch eine fleißige Belesenheit in den besten ästhetischen und kunsthistorischen Werken unterstützt.

So ausgerüstet, hat er nun eine Aesthetik gegeben, die für die gebildete Lesewelt sich als ein vortreffliches Werk empfiehlt. Sie verarbeitet die ganze Fülle des ästhetischen Materials, das in den letzten Decennien von so vielen Seiten her aufgethürmt worden, in einer gemeinfaßlichen, angenehm lesbaren Weise und wird im besten Sinn des Wortes als eine populäre Aesthetik willkommen seyn, weil sie lehrreich ist, ohne zu ermüden, unterhaltend, ohne die Sache aus dem Auge zu verlieren, verständlich, ohne in Trivialität zu versinken.

Wir wünschen ihm im Voraus Glück zu den Erfolgen, welche diese Aesthetik zu einem Seitenstück seiner religiösen Reden machen werden; denn seine Darstellung ist nicht blos kategorisch, sie ist oft assertorisch und liest sich daher ohne sonderliche Schwierigkeit glatt weg. Sie beschäftigt den Verstand durch Andeutung von Begriffsbestimmungen; sie ersättigt die Phantasie durch treffende, malerisch ausgeführte Beispiele; sie bewegt sich in einer Diction, welche wir die blühende zu nennen gewohnt sind, weil sie viel anschauliche Schmuckwörter verwendet, gelegentlich in Bildern sich ausbreitet und nicht selten auf dem Flügelschlag des Dichterwortes sich aus der Prosa erhebt.

Für die strengeren Anforderungen der Wissenschaft wird Carriere nicht eben so genügen können, denn er ist einmal nicht sowohl ein systematischer, als ein encyklopädischer Kopf. Er läßt sich die Begriffe nicht sowohl von Innen aus sich selbst entwickeln, sondern er ordnet sie mehr von Außen in einer zweckmäßigen Weise. Dem Bedürfniß des großen Publicums wird er mit dieser Manier völlig entsprechen, weil es demselben vor Allem um die leichte Aneignung der Resultate der Wissenschaft zu thun ist. Und so ist Carriere auch weniger ein speculativer Philosoph, der sich in die Consequenz der Begriffe vertieft, als vielmehr ein kritisches Talent, das mit glücklichem Instinct eklektisch verfährt. Seine Arbeiten sind musivische. Er

denkt immer in den Gedanken Anderer. In der neueren Zeit ist die Kunst des Plagiates sehr groß geworden. Die Bildung der Sprache hat es verfeinern gelehrt und es herrscht bei uns Deutschen in einem kaum glaublichen Umfange. Hier ist Carriere zu loben, der, obwohl in der Regel außer sich, doch die Aeußerungen Anderer wörtlich oder mit ihrem Namen anführt und, wo er umfangreichere Auszüge macht, offen die Quelle andeutet, aus der er schöpfte. Es fehlt Carriere keineswegs an Eigenschärfe des Verstandes, an Eigenblick in der Auffassung, allein die anthologische Schreibart ist, wie es scheint, bei ihm einmal stereotyp geworden, weil er es gleichsam für unrecht hält, das, was von Andern bereits so trefflich gesagt worden, anders auszudrücken. Seine Bücher üben die Pietät eines dankbaren Gedächtnisses. Wir wollen ihn nicht darüber tadeln, wenn wir auch wünschen möchten, daß er oft, statt solcher prägnanten Schlagwörter und schönen Stellen von Andern, selbst genauere Definitionen gegeben hätte.

Wir glauben nämlich, daß Carriere, ohne seinen Zweck der Popularisirung der Wissenschaft zu verfehlen, doch mit mehr Logik hätte verfahren können; ja, wir glauben, daß ihm die Logik große Vortheile gebracht hätte. Logisch ist es z. B. klar, daß das ganze ästhetische Gebiet in drei Grundbegriffe zerfällt: 1) die Idee des Schönen; 2) die Kunst als die Production des Schönen; 3) das System der Künste. Carriere hat diese Trichotomie verwischt, indem er zwar ihren Inhalt in einer ziemlich plausibeln Ordnung vorführt, aber die Schärfe der Sonderung der Begriffe vermissen läßt. Er erklärt sich widerholt gegen die „Uebergeherei" der Begriffe. Er weist auch mehrfach entschiedene Irrthümer nach, in welche die Dialektik bei Weiße, bei Hegel, bei Vischer, bei Zeising verfallen ist. Aber abusus non tollit usum. Die Wissenschaft ist Wissenschaft nur durch die Genauigkeit, mit welcher die Begriffe selbst ihr Verhältniß zu einander bestimmen. Daß Carriere bei entscheidenden Puncten mit seiner eigenen Person hervortritt und es betont, wie Er einen Gegenstand eintheile u. s. w., gibt noch keine Bürgschaft, daß

Er nun auch das Richtige getroffen habe. So meint er z. B. II, 369, daß Er zuerst den Begriff der lyrischen Formen richtig bestimme, wenn er eine Lyrik des subjectiven Gefühls: das Lied; der objectiven Anschauung: Ode und Elegie, Ballade und Romanze; des absoluten Gedankens: Hymnus, unterscheidet. Man sieht leicht, daß er hier dem Stufengange der theoretischen Intelligenz folgt, die sich vom Gefühl durch das Vorstellen zum Denken erhebt. Das Princip seiner Eintheilung ist also psychologisch. Es sollte aber ästhetisch seyn. Das Gefühl kann sich für die Phantasie immer nur in der Form von Vorstellungen veranschaulichen und muß, um dichterisch zu seyn, immer irgendwie eine Idee zum Inhalt haben. Nun wird der lyrische Dichter 1) das allgemeine Gefühl, sey es der religiösen, sey es der politischen Begeisterung, aussprechen können, in welche auch er mit seiner Individualität aufgeht. Dies ist die hymnische Lyrik. Oder er wird 2) über ein besonderes Gefühl, das ihn bewegt, in der Weise reflectiren können, daß er es mit den allgemeinen Mächten der Natur und Geschichte in Zusammenhang bringt: die odische Lyrik. Oder er wird 3) sein individuelles Gefühl auch ganz individuell mit rücksichtsloser Vertiefung aussprechen können, unbekümmert darüber, ob er mit seinen Worten auch die Wahrheit der Empfindung Anderer ausdrücke: die melische Lyrik. Diese Eintheilung der lyrischen Poesie ist geschichtlich allerdings aus der Hellenischen Lyrik entnommen; wenn Hegel ihr aber gefolgt ist, so hat das seinen Grund darin, daß sie zugleich die an und für sich objective ist, denn die Lyrik hat zu ihrem Princip die Subjectivität des Dichters, wie auch Carriere annimmt. In der Hymnik ist aber die Subjectivität noch die allgemeine, die der Gemeinde. Sie ist daher in der Form noch episch. Ihr Pathos ist ein feierliches. In der Ode tritt das Bewußtseyn der individuellen Empfindung hervor und stellt die Besonderheit derselben der allgemeinen epischen Weltanschauung gegenüber. Sie ist insofern die Lyrik der Reflexion. In der melischen Dichtung, die in zahllose Spielarten auseinandergeht, erreicht die Individualität des Gefühls ihre Absolutheit. Das Lied wird in seiner

melodischen Originalität auch eine Seite haben, welche dem allgemeinen Interesse zugekehrt ist; es wird auch eine besondere Situation in sich schließen; allein weder wird der Dichter mit ihm als Repräsentant der Gemeinde auftreten wollen, noch wird er sich in Reflexionen über sein Gefühl ergehen, sondern er wird eben nur dies in aller Energie zur Darstellung bringen wollen. Im Liede klopft schon der Puls dramatischer Bewegtheit. — Carriere nimmt das Lied als die unterste Stufe der Lyrik, weil es die subjective Empfindung ausdrücke. Dies thut alle Lyrik, denn auch der Hymniker spricht, indem er Organ des Gemeingefühls ist, damit sein eigenes Gefühl aus. Zur objectiven Poesie rechnet Carriere die Ode und Elegie einerseits, die Ballade und Romanze andererseits. Allein Ode und Elegie sind kein Gegensatz. Eine Ode kann auch elegisch seyn. Ballade aber und Romanze gehören gar nicht zur Lyrik. Sie sind kleine Epen, die eine lyrische Färbung annehmen können. Das, was Carriere Gedankenlyrik nennt, ist, sofern es nicht, wie er ebenfalls annimmt, der hymnischen Poesie zufällt, dialektisch. Es kann aber eben deswegen nicht die Vollendung der Lyrik seyn, sondern integrirt sich relativ nach der Epik als der Poesie der objectiven Weltanschauung, oder wird, als eine verhüllte philosophische Abstraction, geradezu unpoetisch.

Carriere war früherhin der Hegelschen Philosophie zugethan. Jetzt aber hat er sich von ihr emancipirt. Wenn ich ihn recht verstehe, so sind es vorzüglich folgende Puncte, in denen er sich genöthigt gesehen hat, Hegel's System aufzugeben. 1) Er hält die Hegelsche Philosophie für pantheistisch; er will statt des Pantheismus eine Einheit von Theismus und Pantheismus. 2) Er glaubt, daß Hegel den Begriff der Natur verkenne, weil er den Geist viel höher stellt und die Natur, im Verhältniß zu ihm, für einen Widerspruch der Idee mit sich erklärt, der sich nicht in ihr, sondern erst im Geist löse. 3) Er glaubt, daß die Hegelsche Philosophie die Individualität der Person dem Allgemeinen opfere und sie, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu respectiren, zu einem bloßen Moment im geschichtlichen

Proceß herabsetze. 4) Endlich hält er die Hegelsche Dialektik für einen Irrthum, weil die Begriffe keineswegs, wie man versichere, durch ihre Bewegung zur Entgegensetzung gegen sich umschlügen.

Ich enthalte mich, gegen diese Behauptungen hier eine Polemik zu eröffnen, wie ich sie anderwärts oft genug geführt habe. Ich führe diese Dogmen Carriere's nur deshalb an, weil sie natürlich auf seine Aesthetik den größten Einfluß geübt haben und will nur in Erinnerung bringen, wie er S. 240 den principiellen Bruch mit Hegel's Lehre in Betreff des Naturschönen verlangt. Hegel und auch Vischer sollen dasselbe verkannt haben, weil sie das Kunstschöne über das Naturschöne erheben. Allein S. 486 ff. thut Carriere ganz dasselbe. Man sollte nach seinen Aeußerungen fast vermeinen, daß Hegel das Naturschöne leugne, denn er soll in seiner Aesthetik nur wenige Bemerkungen über die Natur machen, um die Mängel ihrer unmittelbaren Wirklichkeit und die Nothwendigkeit der Kunst darzuthun. Sieht man sich hierauf Hegel's Aesthetik an, so findet man Th. I, S. 50—71 eine so eingehende Betrachtung des Naturschönen, wie vor Hegel keine Aesthetik sie gebracht hat. Vischer hat demnächst sich in die specielle Analyse der verschiedenen Naturformen eingelassen. Er hat eine ästhetische Morphologie der Pflanze und des Thiers geliefert, die ganz vortrefflich ist. Carriere weiß im Grunde auch nichts Besseres, will aber hier durchaus nicht zugeben, daß der Geist die Anschauung der Natur in sich idealisirt. Hegel hatte S. 170 gesagt: „Eine eigenthümliche Beziehung endlich gewinnt die Naturschönheit durch das Erregen von Stimmungen des Gemüths und durch Zusammenstimmen mit demselben. Solche Bezüglichkeit z. B. erhält die Stille einer Mondnacht, die Ruhe eines Thals, durch welches ein Bach sich hinschlängelt, die Erhabenheit des unermeßlichen, aufgewühlten Meeres, die ruhige Größe des Sternenhimmels." Und Vischer hatte geäußert, daß das Bild, welches wir uns von einem Naturgegenstande machen, im Grunde immer schöner sey, als er selber. Macht es nun nicht einen fast komischen Eindruck, wenn

Carriere S. 241 gegen solche Ansichten folgenden persönlichen Einwurf setzt: „Jeder Gegenstand existirt für uns im Spiegel unserer Subjectivität, aber der Eindruck, den Mir bei mehrmaligem Besuch der gegenwärtige Golf von Neapel machte, war immer viel energischer und das Gefühl der Freude erregender, als die Vorstellung des abwesenden in der Erinnerung."

Der Streit über das Naturschöne wird nicht eher zu einem glücklichen Austrag kommen, bis man den Begriff des Schönen selbst tiefer erfaßt und anerkennt, daß derselbe in den verschiedenen Gestalten der Idee sich verschieden, aber progressiv, entwickelt, denn die abstracten Bestimmungen des Schönen gehören der logischen Idee. Maaß, Inhalt und Form, zweckmäßige Gliederung, sind metaphysische Kategorien. Diese formalen Elemente realisiren sich in der sinnlichen Aeußerlichkeit der Natur. Die stereometrischen Formen, die Gesetze des Klanges, die Harmonie der Farben, die landschaftlichen Profile, die tausendfältigen Gestaltabänderungen des mineralischen, vegetabilischen und animalischen Organismus enthalten die Aesthetik der Natur, deren höchste Norm Zeising in der Proportion des goldenen Schnittes auszusprechen versucht hat. Der Geist endlich bildet das Schöne in der Physiognomie der anthropologischen Individualität, in der Sitte der Tracht, der Umgangsformen, der festlichen Geselligkeit, in der Gymnastik, im Kampfspiel, vor Allem aber im Kunstschönen hervor, das sich selbst absoluter Zweck wird, wenn es auch relativ anderen Zwecken, z. B. dem religiösen Cultus, dienen kann. Erst die Kunst genügt der Idee des Schönen, weil sie erst die Zufälligkeit seiner Erscheinung ausschließt. Erst mit dem Geistschönen vollendet sich die Idee des Schönen; es nimmt alle Formen der Natur als Mittel seiner Darstellung auf, indem es sie idealisirt und mit geistigem Gehalt erfüllt. Eine Landschaft, wie ein Künstler sie malt, ist nicht die Copie eines Naturbildes, die wir als Begleiterin einer Reisebeschreibung erwarten, sondern der Maler legt auch seine Seele hinein. Alle Töne der Musik werden mit natürlichem Mittel erzeugt, aber

kein einziger von der Natur hervorgebracht, die weder Trommel noch Pfeife, weder Trompete noch Harfe kennt u. s. w.

Eine freiere und höhere Auffassung des Schönen, zu welcher Carriere's Aesthetik unstreitig wieder einen guten Schritt vorwärts thut, wird auch die Metaphysik des Schönen allmälig zu einer größeren Festigkeit und Fülle gelangen lassen. Es ist hier der Begriff des Häßlichen und Komischen, um welchen sich noch immer der Kampf der Aesthetiker drehet. Carriere polemisirt dagegen, den Begriff des Häßlichen in die Ide des Schönen aufzunehmen, obwohl er S. 135 anerkennt, daß die Untersuchung über die Häßlichkeit eben so nothwendig in die Aesthetik gehört, wie die Betrachtung des Bösen in die Ethik. Aber S. 136 sagt er: „So entschieden ich darauf drang, das Erhabene innerhalb des Schönen festzuhalten und ihm hier seine nothwendige Stelle zu behaupten, so bestimmt muß ich betonen, daß das Häßliche als der Gegensatz des Schönen außerhalb der Idee desselben gedacht werde." Es ist die ihm so fatale „Uebergeherei" der Begriffe, gegen deren Dialektik er sich wieder ereifert. In der Auseinandersetzung des Begriffs des Häßlichen selbst nach seiner Besonderheit zeigt er die größte Uebereinstimmung mit der Entwicklung, die ich in meiner Aesthetik des Häßlichen gegeben habe. In diesem Detail, das er zuweilen mit neuen, treffenden Beispielen erweitert, vermeidet er jedoch die strengere Ableitung der Begriffe. Er überläßt sich auch hier einem lockeren Gruppiren und absorbirt häufig die begriffliche Exposition in die poetisirende Exemplification. Und doch wird auch hier ohne exacte Definitionen und ohne Dialektik nicht abzukommen seyn.

Wenn das Häßliche das Negativschöne ist, so muß sein Begriff unter den der Idee des Schönen subsumirt werden, denn unter welche andere Idee sollte er denn fallen? Das Schöne ist die positive Voraussetzung des Häßlichen. Es verhält sich in der Aesthetik zum Häßlichen, wie in der Biologie die Physiologie als die Wissenschaft von den normalen Functionen zur Pathologie als der Wissenschaft von den kranken Zuständen und den aus ihnen entspringenden Verbildungen. Die Lehre vom

Häßlichen ist die ästhetische Pathologie, denn das Häßliche kann nicht aus sich selbst, sondern nur aus dem Schönen begriffen werden. Es ist nicht ein dem Schönen Heterogenes, vielmehr Homogenes. Nur als heterogen wäre es außerhalb des Schönen. Carriere selbst lehrt, daß es vom Schönen überwunden werden müsse. Das wäre aber logisch unmöglich, wenn es nicht das eigene Unwesen des Schönen als seiner identischen Gattung wäre. Will Carriere sagen: das Schöne ist schön, weil es schön ist; das Häßliche ist häßlich, weil es häßlich ist; so wird ihm Niemand die Richtigkeit dieses tautologischen Urtheils bestreiten, denn das Häßliche ist das Nichtschöne. Aber warum ist es häßlich? Diese Frage führt in ihrer Beantwortung unvermeidlich sofort zum Begriff des Schönen. Nur innerhalb der Idee des Schönen wird die Unidee des Häßlichen begreiflich.

Hier ist nun freilich der wunde Fleck der heutigen Logik, die immer noch nicht müde wird, Gegensatz und Widerspruch zu vermischen. Würde den Aesthetikern dieser Unterschied erst klar, so würden sie endlich aus der Verwirrung, in welche sie sich immer von Neuem hineinarbeiten, sich erlösen können. Das Häßliche ist dem Schönen als sein Widerspruch entgegengesetzt. Der in dem Schönen als solchem enthaltene Gegensatz von Inhalt und Form ist allerdings der Grund für die Möglichkeit des Häßlichen, aber er ist ganz etwas Anderes, als der Widerspruch des Häßlichen gegen das Schöne. Die Möglichkeit des Widerspruch's kann sich natürlich realisiren, weil alles erscheinende Daseyn in seiner Freiheit über die durch seinen Begriff nothwendige Grenze hinausgehen kann. Das Häßliche ist nicht irgend ein Gegensatz gegen das Schöne, auch nicht der dem Schönen selbst immanente dynamische Gegensatz — des erhaben und des gefällig Schönen — sondern es ist derjenige Gegensatz des Schönen, mit welchem es sich selbst widerspricht.

Dieser Widerspruch ist selbstverständlich für das Schöne an sich nicht nothwendig, denn es bedarf seiner nicht, um schön

zu seyn, aber die Erscheinung des Schönen in ihrem Werden ist sofort seiner Möglichkeit unterworfen und jeder Künstler kämpft beständig mit ihm während seiner Arbeit, es von seinem Werk auszuschließen. Das Häßliche ist der Irrthum und das Verbrechen, in welche das Schöne verfällt. Ohne den Begriff des Schönen hätten wir auch keinen vom Häßlichen. Die positiven Bestimmungen des Schönen müssen also für ihn das Fundament abgeben, weil, ohne daß sie sich zum Widerspruch verkehrten, das Häßliche unmöglich wäre. Hieraus folgt, daß jede affirmative Kategorie des Schönen in einer negativen des Häßlichen ihren correlaten Reflex haben muß. Diese Genesis des Häßlichen aus dem Schönen ist ganz dieselbe, wie die des Kranken aus dem Gesunden, des Bösen aus dem Guten. Wir sagen damit ja nicht, daß das Schöne als das Schöne häßlich werde oder daß das Häßliche als das Häßliche schön sey, wohl aber, daß das Schöne sich im Häßlichen selbst vernichte. Carriere ist ein großer Bewunderer Jacob Böhmes, dessen Dialektik er 1847 in seiner Schrift von der philosophischen Weltanschauung des Reformationszeitalters mit so großer Zustimmung geschildert hat. Böhme würde sagen, daß das Wesen des Schönen sich in den Grimm des Häßlichen, in die Widerwärtigkeit seiner bitteren Essenz verkehre, daß es aber ohne diesen rauhen und stachlichen Gegenwurf sich selbst nicht empfindlich zu werden vermöchte. Form wird zur Unform; Proportion zur Disproportion; Symmetrie zur Asymmetrie; Regularität zur Irregularität; Correctheit zur Incorrectheit; der rechte Ausdruck zum falschen; das Erhabene zum Gemeinen; das Gefällige zum Widrigen; die Wohlgestalt zur Caricatur, deren Inhalt gehaltlos, deren Form formlos ist.

Carriere muß von dem Uebergehen der Begriffe in einander die sonderbare Vorstellung haben, als ob dasselbe eine Veränderung wäre, welche das, was ihren Inhalt ausmacht, nur negativ aufhebt. Da er nun der Consequenz der Dialektik mißtraut, so ist es nur consequent, daß er, statt den immanenten Zusammenhang der Begriffe zu finden, auf sich selbst zurückge-

worfen wird und in erster Person über die Begriffe decretirt. So ist es ihm denn auch mit dem Komischen widerfahren, das von ihm als Gegensatz des Tragischen behandelt wird. Er häuft hier eine Menge lustiger Anekdoten, lächerlicher Züge, läßt aber eine tiefer dringende Entwicklung vermissen. Er beschreibt mit gewandter Feder die Mehrzahl von den Schattirungen des Komischen, aber er fördert seinen Begriff nicht im Geringsten. Es geht der Aesthetik hier, wie der Physik, die auch bei dem Begriff des Lichtes und des Tones immer schon den Begriff der Organe hereinzieht, durch welche diese Phänomene wahrgenommen werden können. Bei der Wärme hat sie sich dies schon abgewöhnt, weil wir das Thermometer haben, das eine objective Bestimmtheit der Temperatur angibt, aber bei dem Licht und dem Ton kommt sie noch nicht vom Sehen und Hören los, deren Proceß erst Optik und Akustik begründen sollten. So verläuft sich auch die Aesthetik bei dem Komischen immer noch in die Physiologie und Pathologie des Lachens, während sie bei dem Tragischen sich schon abgewöhnt hat, das Weinen zu schildern. Das Lachen ist nur die organische Resonanz des intellectuellen Vorganges, der durch die Anschauung eines komischen Processes entsteht, denn dieser muß in sich selbst komisch seyn. Der Künstler wäre sehr übel daran, wenn es ganz in die Zufälligkeit des anschauenden Subjectes gestellt wäre, etwas lächerlich zu finden oder nicht. Alles wahrhaft Komische ist es in sich selbst dadurch, daß die Idee des Schönen mit dem Schein ihrer Selbstvernichtung auf heitere Weise spielt. Das Häßliche wird daher für das Komische eben so wohl ein Mittel, als für das Tragische, allein im Tragischen hat das Häßliche als Krankheit, Elend, Wuth, Grausamkeit, Verbrechen, den Sinn der Entzweiung der Idee mit sich, während es im Komischen nur die Nullität derselben ausdrückt und daher in der Scheinwirklichkeit des Unmöglichen die ganze affirmative Kraft der Idee ungetrübt gegenwärtig erhält. Das Schreckliche, Fürchterliche im Tragischen ist in seiner Häßlichkeit zugleich erhaben, aber das Gemeine, Widrige, Unbeholfene, Gefährliche, Sinnlose

im Komischen ist in seiner Häßlichkeit zugleich reizend, weil es sich in seiner Existenz selbst mit harmloser Wollust vernichtet. Das Komische beruht auf einem Widerspruch, der an und für sich ohne Ernst ist und dessen Auflösung daher nur das in ihm verborgene heitere Nichts offenbar werden läßt. Das Komische muß nicht blos dem Erhabenen entgegengesetzt werden, wie gewöhnlich geschieht, sondern es ist in sich selbst wieder Totalität der ästhetischen Idee und kann daher in allen Formen derselben erscheinen. Vermöchte die große Komödie nicht erhaben zu seyn, so wäre auch sie nur eine Posse; aber Peistheteros, ein Lump, wird in den Aristophanischen Vögeln Gründer eines — empirisch unmöglichen, daher lächerlichen — Staats und vermählt sich schließlich mit der göttlichen Basileia des Zeus. Und umgekehrt in denselben Vögeln sehen wir den Menschenfreund Prometheus, den durch Herakles von seinem Leiden erlösten Titanen, aber er, der erhabene Dulder, kommt hier mit einem Regenschirm angeschlichen, damit der Dameron ihn nicht sehe. Es ist unmöglich, daß ein Prometheus sich fürchten könne — aber diese Unmöglichkeit ist — scheinbar und darum lächerlich — doch für uns eine wirkliche. Ein betrügerischer Lump gehört so gut in's Häßliche, als ein furchtsamer Titan, aber dies Häßliche tritt hier in Verhältnissen hervor, die es vernichten und objectiv komisch werden lassen. Und mitten durch alle Ausgelassenheit des Scherzes dringt sich uns immer die Idee des Staates und sein Verhältniß zur Religion mit erschütternder Wahrheit auf. Diese Erhebung wirkt erhaben.

Man sollte daher in der Metaphysik des Schönen drei ganz verschiedene, innerlichst zusammengehörige Momente unterscheiden:

I. Das Schöne an sich.

1) Das abstracte oder formale Schöne.
2) Das Schöne in der Realität der Entgegensetzung gegen sich:
   a) als das erhabene,
   b) als das gefällige.

Das Tragische ist nur eine besondere Modification des Erhabenen, wie das Reizende nur des Gefälligen.

3) Das absolut Schöne, in welchem Würde und Anmuth sich vereinen.

II. Das Negativschöne oder Häßliche.

1) Das Amorphe.
2) Das Häßliche in der Entgegensetzung
   a) als das gemeine,
   b) als das widrige.
3) Die Caricatur als die concrete Einheit der Gehalt- und Formlosigkeit (Unförmlichkeit).

III. Das Komische

als die Wiederherstellung des Schönen aus dem Häßlichen

1) in der formalen Selbstzerstörung der Nullität des Widerspruchs;
2) in der Realität des Gegensatzes
   a) als des Hochkomischen,
   b) als des Niedrigkomischen;
3) in der absoluten Freiheit des Inhaltes und seiner Form als des Spiels mit dem Widerspruch und seiner Auflösung in allen Formen: das Humoristische.

Dies ist ein abstracter Schematismus der Idee des Schönen, der eine weitläufige Ausführung fordert. Wie mannichfaltig wird nicht schon jedes Moment der mittleren Stufe durch den abermaligen Gegensatz der Extension und Intension!

Wir sind überzeugt, daß Carriere's Buch bei einer zweiten Ausgabe, die es sich bei Künstlern und bei dem belletristischen Publicum durch seine empfehlenden Eigenschaften bald erwerben wird, eine Menge von Verbesserungen zeigen werde, die ihm auch bei dem strengeren Freunde der Wissenschaft ein dauerndes Interesse sichern müssen. **Karl Rosenkranz.**

Die speculativen Systeme seit Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Von C. H. Kirchner, Privatdoc. an der k. Universität zu Berlin. Leipz., bei J. A. Barth. 1860. IV u. 105 S. gr. 8.

In mehreren Schriften neuerer Zeit zeigt sich das Bestreben, durch Kritik der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie

den Begriff dieser Wissenschaft selbst und ihre gegenwärtige Aufgabe in's Licht zu stellen. Die Speculation hat den wichtigen Gedanken ausgesprochen, daß die Geschichte der Philosophie die Wirklichkeit ihrer Idee sey. Wird aber ihre Geschichte in der Absicht kritisch untersucht, um einen bestimmten Boden und Ansatz für die wissenschaftliche Weiterbildung zu gewinnen, so hat man damit zugleich zu erkennen gegeben, daß jener Satz einer Einschränkung unterliegt; denn in unserm Geiste, nehmen wir dann an, hat der Urbegriff eine reinere und größere Wirklichkeit, die sich erst in der Folge geschichtlich zu erfüllen und zu bethätigen hat. Darauf hin arbeitet die kritische Behandlung der Geschichte; dieselbe wird aber um so zuverlässiger ausfallen, je klarer die Idee der Wissenschaft herausgestellt und je weiter das Untersuchungsfeld gezogen wird. Sämmtliche Grundformen der Philosophie, und zwar durch ihre verschiedenen Wandlungen in der Geschichte, würden erst das rechte Material abgeben. Je enger dagegen der Kreis des Kritikers, desto größer ist die Gefahr, die entscheidenden Ergebnisse zu verfehlen, desto leichter kann es geschehen, daß man auf Standpuncte zurückkommt, die in der Hauptsache bereits absolvirt sind. Wer einen Wink und Plan zur Förderung der Philosophie geben will, soll eine Höherbildung derselben deutlich in's Auge fassen, wodurch selbst die Ausgestaltung derselben in die Breite und in's Einzelne erst die rechte Bedeutung gewinnen wird.

In der hier zur Anzeige vorliegenden Schrift erhalten wir nach einer kurzen Einleitung über die Kantische Kritik der reinen Vernunft, in vier Abschnitten eine gedrängte Darstellung der Systeme von Fichte, Schelling und Hegel, also nur eine Ansicht der idealistischen Reihe in der neueren deutschen Philosophie. Die Speculation des Realismus, welche Herbart ausgebildet, desgleichen das System der organischen Philosophie, worin Krause eine gesetzmäßige Verbindung der anschaulichen und begrifflichen Seite philosophischer Forschung zu bewerkstelligen unternommen hat, werden gänzlich übergangen. Der Verfasser hat demnach seinen Gesichtskreis mit einer beson-

deren Bildungsreihe der neueren Philosophie abgeschlossen, womit er, streng genommen, den historischen Befund unserer Philosophie keineswegs mit so weit reichender Vollständigkeit vorgelegt hat, um danach über die philosophische Aufgabe der Gegenwart eine entscheidende Stimme abzugeben. Was bei ihm philosophische Aufgabe der Gegenwart genannt wird, würde, im Sinne seines kritischen Versuchs, nicht weiter gehen, als zu untersuchen, worin die Aufgabe der Philosophie nach Abschluß des Hegelschen Systems bestehe, eine Frage, an deren Beantwortung seit etwa dreißig Jahren eine Anzahl hervorragender philosophischer Schriftsteller verschiedener, hier und da näher verwandter, Richtungen sich betheiligt haben, wofür es weder an gründlichen kritischen Untersuchungen der gesammten neueren Philosophie, noch an sehr belagreichen speculativen Beiträgen fehlt, welche letztere der Verfasser nicht hätte außer Acht lassen sollen.

Von den drei Systemen, auf welche der Verfasser seinen Vorwurf beschränkt hat, werden Fichte und Schelling verhältnißmäßig kurz abgehandelt, eingehender ist allein die Uebersicht der Hegelschen Lehre ausgefallen. Daß die neueste Gestaltung der Schellingschen Philosophie von dem Verf. mit Geringschätzung übergangen wird, indem er vermeint, von diesem System, „das 1841 ein vorübergehendes Aufsehen gemacht habe, werde es erlaubt seyn zu schweigen“ (S. 83), können wir nicht gutheißen. In philosophischen Kreisen ist das Vermächtniß eines so großen, bildungskräftigen und vielseitig empfänglichen Denkers, wie Schelling war, in dessen Geist sich gewisse intellectuelle Grundrichtungen der verflossenen Hälfte unseres Jahrhunderts eigenthümlich gestalteten und spiegelten, mit gebührender Theilnahme begrüßt, in theologischen ist demselben mehrfach nähere Aufmerksamkeit zugewandt worden. Herr Kirchner sagt, er habe es für überflüssig gehalten, auf die innere Entwicklung der einzelnen Systeme sich näher einzulassen, da sich zahlreiche größere Werke damit beschäftigen, er habe dieselben „als fertige Kunstwerke des Gedankens behandelt und die innere Nothwendigkeit ihres Baues in möglichst durchsichtiger Darstellung hervorgehoben“ (S. IV).

Dabei haben wir indeß zu bemerken, daß er mehr eine Skizzirung nach dem äußeren Anblick, als eine genetische Entwicklung von innen her, mehr eine Abzeichnung, als eine Reproduction jener Systeme geliefert hat. Auch bei Hegel, der am deutlichsten vorgeführt wird, erhalten wir anstatt einer Kritik seiner Methode, worauf es zuerst ankam, nur eine Betrachtung der Resultate seiner Philosophie. Auch würde des Verfassers Arbeit ansprechender gerathen seyn, wenn mehr bestimmtes Material mit eigenthümlicher Färbung aus den Schriften der Urheber der behandelten Systeme verarbeitet worden wäre. Nun sind zwar dem Schriftchen ein Paar Bogen literarischer Nachträge angehängt, allein sie bringen, als Anmerkungen, wiederum eine zu wenig stetige Ausführung, um das zu zeichnende Bild gehörig zu veranschaulichen und zu beleben.

Vornehmlich aber haben wir dies zu erinnern. Um als Unterlage für die Beleuchtung der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie zu dienen, hätte die Darstellung der neueren speculativen Systeme auf eine klare Ansicht von dem Wesen der philosophischen Wissenschaft, ihrem Ziel und ihrer Forschungsweise, sowie von ihrem Verhältniß zu den Erfahrungswissenschaften, gegründet werden müssen. An dem Begriff der Philosophie waren die zu untersuchenden Lehrgebäude zu prüfen, um danach den Weg zu bezeichnen, der zunächst sey es nun beibehalten, oder erst noch aufzuthun seyn möchte. Aus dem Geschichtsbegriff der modernen Philosophie, mit Hinblick auf die mitbedingenden Zeitrichtungen in den Wissenschaften überhaupt, mußte sich die Vorlage über Berichtigung, Erweiterung und Fortbildung des Gegenwärtigen ergeben. Mit solchem Maaßstab und auf solchem Boden für die neu zu legenden oder neu zu befruchtenden Keime des philosophischen Lebens würden die Schlußergebnisse der ganzen Untersuchung bestimmter, gehaltvoller, entschiedener und brauchbarer ausgefallen seyn, als das ist, was in den wenigen allgemein gehaltenen Andeutungen dargeboten wird, welche der Verf. auf die Uebersicht und Beurtheilung der drei philosophischen Sy-

steme, mit denen er zu thun hat, mehr hat nachfolgen lassen, als daß er sie daraus entwickelt und dadurch sichergestellt hätte.

Wer möchte es irgend in Zweifel ziehen, daß es unserer Zeit ansteht: „zur Unmittelbarkeit des Lebens, zur Fülle und Gesundheit der realistischen Wirklichkeit" sich zu wenden? Daß sie aber in dieser Richtung bereits von den „Auffassungen des Individualismus und Subjectivismus" sich abziehe, läßt sich von der Gegenwart nicht behaupten; im Gegentheil, man neigt sehr stark zum Individualismus, und selbst in der Literatur ist die Zersplitterung und Nachdrucklosigkeit zum großen Theile auf die eigenrichtigen Idola specus zurückzuführen. Wir theilen den Glauben des Verfassers, daß der Geist auch in der Philosophie zu „reicheren und lebendigeren Anschauungen" strebe, und finden zu dem, daß wir in Betreff lebendigerer Anschauungen in wissenschaftlichen Dingen längst über Hegel hinausgeschritten sind sowohl im Metaphysischen, wie im Psychologischen, im Ethischen, im Verständniß der Natur, der Kunst, des Staates und in der gerechten Anordnung der sämmtlichen sittlichen Culturkreise. Wir halten mit dem Verfasser auf den wissenschaftlichen Fortschritt, der darin bestehen möge: die Form des einseitigen Subjectivismus abzustreifen und „die ideale Auffassung der Dinge" zu gewinnen. Wie aber ist dies zu verstehen? Man möchte fragen: seit wann hat man das nicht gewollt, und haben insbesondre Schelling und Hegel eine derartige Auffassung der Dinge nicht im Auge gehabt? Es müßte uns daher gezeigt werden, wie wir es etwa besser anzufangen haben, wenn nicht jener löbliche Wunsch des Verfassers ohne wissenschaftliches Gewicht bleiben soll. Weiter äußert sich der Verfasser dahin: nachdem die kritische Arbeit der Philosophie vollendet sey — was indessen sehr dem Zweifel unterliegt, da es recht wohl der Fall seyn könnte, daß wir eines neuen Anknüpfungspunctes an Kant und einer weiter dringenden Kritik für's erste noch sehr benöthigt bleiben — so „könne sich das Verhältniß des Geistes zur Wirklichkeit im höheren Sinne wieder herstellen, indem er diese als göttliche Nothwendigkeit begreife und empfinde"; mit welcher „Rückkehr zur Unmittelbarkeit

des Lebens die Epoche des wahren Idealismus in der Philosophie beginnen werde." Wir vermissen in diesen Sätzen die Rechtfertigung darüber, daß und wie solche Aussprüche der Zukunft der Philosophie einen bestimmten Weg weisen sollen, und können uns insbesondere des Bedenkens nicht erwehren, ob die unmittelbare Auffassung der Wirklichkeit als einer göttlichen Nothwendigkeit nicht ein verlebter Standpunct ist, dessen Auffrischung vielleicht das Gegentheil der gesuchten Förderung des Bewußtseyns zur Folge haben könnte. Ferner treffen wir auf den Satz: „die neue Wissenschaft wird Denken und Seyn, Idee und Erscheinung nicht als entgegengesetzte Mächte behandeln, sondern sie in unmittelbarer Einheit auffassen." Wer, der die Entwicklung des Begriffs der Erkenntniß und Wissenschaft und ihrer Methode in neueren Zeiten verfolgt hat, möchte wohl Denken und Seyn, Idee und Erscheinung noch als entgegengesetzte Mächte behandeln? Dabei, wie in obigen Sätzen, müssen wir freilich die „Unmittelbarkeit" jener Einheit und die „Unmittelbarkeit" des Lebens noch insbesondere der Erwägung anheimgeben. Von der unmittelbaren Vorstellung und Lebensaufnahme unterscheiden wir das reflectirende Denken und die reflectirte Lebensbeziehung, wie von dem naiven das bewußte Gemüth; so aufgefaßt, ist erstere offenbar für den freien Geist im Gebiet der Erkenntniß und Bezweckung ein niederer Bildungsgrad, den wir nicht wieder heraufbeschwören wollen. Die Reflexion ohnehin, die begriffliche Erklärung und Begründung, die Kritik der Methoden und Gesichtspuncte, welche heutzutage die verschiedenen Wissenschaftskreise in sich und gegen einander auszuüben geneigt sind, sind zu mächtig geworden, als daß wir in der Umkehr zum Unmittelbarkeitsstandpuncte einen stichhaltigen Gewinn erkennen dürften; es bedarf vielmehr neuer, tieferer, vielseitiger und allseits gerechter Vermittlungen und Versicherungen. Der Ansicht, welche der Verfasser aufstellt: „Sie (die neue Wissenschaft) wird das Göttliche nicht in der Tiefe des Geistes suchen, sondern im lebendigen All", müssen wir entgegentreten und uns vielmehr zu dem Grundsatz bekennen, der uns das Göttliche sowohl in den Tie-

sen des Geistes, wie in dem lebendigen All zu suchen auffordert. Wenn die verheißene neue Wissenschaft es anders vorschreibt, so werden wir Anstand nehmen müssen, ihr Vertrauen zu schenken. In Zusammenstellung mit dem zuletzt angezogenen Ausspruch bleibt dieser andere: „sie wird in den Formen der sinnlichen wie der geistigen Welt ebenbürtige Offenbarungen sehen" (S. 72), im Unklaren; seine Unbestimmtheit macht kaum eine Beurtheilung möglich. Sollen wir wirklich das Geistige und das Sinnliche schlechthin als gleichwürdig achten? Es giebt jedoch nicht allein Formen der geistigen Welt, die den äußerlich sinnlichen nebengeordnet werden, wie die Formen der Einbildungskraft, sondern wir haben im Geist auch etwas Uebersinnliches, nach Gehalt und Form, anzuerkennen, welchem wir das Sinnliche, von welcher Art es immer sey, nicht gleichzusetzen vermögen. Auch die Einheit unserer Persönlichkeit, welche das Fundament unserer sittlichen Natur und das Unsterbliche des geistigen Wesens ist, können wir auf keinen Fall dem sinnlich erscheinenden und in der Zeitfolge vorübergehenden Bilde, dem einzelnen, individuellen Abdruck unseres unendlichen inneren Vermögens, nebenordnen, sondern wir müssen uns als persönlichen Geist dieser unserer ganzen Zeitreihe überordnen. Jener Einheit unserer Vernunftperson, die gar nicht etwas sinnlich Einzelnes ist, müssen wir die ursachlich bestimmende und herrschende, die werthgebende und richtende Macht in uns zuerkennen; folglich schreiben wir ihr eine höhere Bedeutung für unsere ganze zeitliche Entwicklung, für die innerliche und äußerliche Lebensgestaltung zu, als der bloß sinnlichen Seite unseres Daseyns als solcher zugestanden werden kann, deren Werth vielmehr nach jener höheren Wahrheit und Wirklichkeit im Geiste geschätzt werden muß.

Schliephake.

The Principles of Psychology. By Herbert Spencer, Author of Social Statics etc. London, Longman, 1855.

Essays, Scientific, Political and Speculative. By Herbert Spencer, Author etc. Reprinted chiefly from the Quarterly Review. London, Longman, 1857.

Die Englische Philosophie strebt mit Ernst und Entschiedenheit danach, aus den Fesseln, in denen sie bisher von der Tradition, Locke auf der einen und Reid mit seiner Schule auf der andern Seite, festgehalten ward, sich zu befreien. Die vorliegenden beiden Werke liefern einen neuen Beweis dafür. Sie zeigen zugleich, daß sich in England dasselbe Bedürfniß regt, was die Deutsche Philosophie in ihren selbständigen, von keiner Schulautorität befangenen Vertretern durchdringt. Die tiefer blickenden Geister erkennen, daß es vor Allem darauf ankommt, eine festere erkenntnißtheoretische Basis für die wissenschaftliche Forschung überhaupt wie für die Philosophie insbesondre zu gewinnen, eine Basis, von der aus jene innere Unruhe und Unsicherheit des Ganges der Philosophie, jenes beständige Schwanken und Laviren zwischen dem s. g. Realismus und Idealismus (resp. Empirismus und Rationalismus), wie zwischen Dogmatismus, Kriticismus und Skepticismus sich heben lasse.

Der Verf. leitet seine in der ersten Schrift geführten Untersuchungen, welche weit mehr mit den Principien der Erkenntnißtheorie als der Psychologie sich beschäftigen, durch den Nachweis ein, daß die bloße Berufung auf den Inhalt oder die Phänomene des Bewußtseyns unmöglich genügen könne, wenn es sich darum handle, für die Gültigkeit unsrer Erkenntnißacte, die Richtigkeit unsrer Auffassung der Dinge und unsres eignen Wesens eine sichere Bürgschaft zu finden. Denn die Behauptung, das Bewußtseyn sey sein eigner Zeuge, involvire die verkehrte Consequenz, daß alle Folgerungen, die ein einzelnes Subject durch Selbstanalyse seines Bewußtseyns gewinnt, wahr seyn müßten, indem ja in dem Individuum, das sie zieht, alle solche Folgerungen Dicta des Bewußtseyns seyen. Offenbar aber seyen

nur einige von ihnen wahr. Und mithin bedürfe es eines Kriteriums, um die wahren von den falschen zu unterscheiden, — eines „Canons des normalen Denkens," nach welchem alle Conclusionen in Betreff der Phänomene des Bewußtseyns beurtheilt werden können. Dieselbe Nothwendigkeit zeige sich wenn wir jene logischen Processe betrachten, die gleichmäßig zur Demonstration subjectiver wie objectiver Wahrheiten erforderlich seyen. Die Gültigkeit unsrer Folgerungen beruht hier auf der Gültigkeit der einzelnen Acte, durch die wir Schritt für Schritt zu ihnen gelangt sind. Aber was verbürgt uns die Gültigkeit dieser letztern? Wodurch sind wir sicher, jene Acte richtig vollzogen und verknüpft zu haben? By what method is the right conduct of these operations to be determined? — Es ist vergeblich die besondere Natur jeder Klasse von Erkenntnissen zu untersuchen, bevor wir nicht „die gemeinsame Basis der Gewißheit," auf der sie alle stehen, entdeckt haben. Denn so ungleich auch unsre äußern und inneren Anschauungen seyn mögen, die unsrer entwickelten Intelligenz zu Grunde liegen, so beweist doch der unmittelbare (unhesitating) Glaube, den wir ihnen schenken, daß sie alle Eine und dieselbe Garantie für sich haben. — Für die Nothwendigkeit, bis auf diese Garantie, diese allgemeine Basis der Gewißheit zurückzugehen, zeugt endlich auch die gränzenlose Confusion der Ansichten über alle fundamentale Fragen und die bisherige Unmöglichkeit, zu einer Uebereinstimmung in Betreff der ersten Principien zu gelangen. Selbst den Skepticismus eines Hume — der aus Locke's Erkenntnißtheorie hervorging — hat die (Englische) Philosophie bisher nicht zu widerlegen vermocht. Denn Reid läßt es bei bloßen Behauptungen bewenden: „er adoptirt ohne Weiteres als Prämissen, was Hume als Folgerungen verwirft." Und Sir W. Hamilton stellt zwar die Common-Sense-Philosophie auf einen befriedigenderen Fuß, aber einige seiner Hauptpositionen sind offenbar unhaltbar. Denn wenn er erklärt: „das Bewußtseyn sey als glaubwürdig zu präsumiren bis es als täuschend (mendacious) dargethan sey," und „die Unwahrheit (mendacity) des Bewußt-

seyns sey bewiesen, wenn sich zeige, daß seine Aussagen unmittelbar an sich selbst oder mittelbar in ihren nothwendigen Consequenzen sich einander widersprechen," — so kann ein Skeptiker mit Recht einwenden, daß dieses Kriterium der Wahrhaftigkeit des Bewußtseyns werthlos sey. Denn wenn daraus, daß zwei Aussagen des Bewußtseyns in Widerspruch stehen, die Unwahrhaftigkeit des Bewußtseyns folgt, so folgt zugleich aus dieser Unwahrhaftigkeit umgekehrt, daß das Bewußtseyn jenes Widerspruchs unwahr (täuschend) ist, daß also vielmehr das Bewußtseyn wahrhaft, glaubwürdig ist. Es leuchtet zwar von selbst ein, daß die Intelligenz ihre eigne allgemeine Ungültigkeit nicht beweisen kann, weil sie, indem sie dieß thut, eo ipso ihre Gültigkeit postulirt und voraussetzt: denn nur unter dieser Voraussetzung kann ihr Beweis Gültigkeit haben. Aber um so dringender fragt es sich, warum wir dem einen Satze Glauben schenken, dem andern nicht, oder was dasselbe ist, um so nothwendiger ist es, „die Natur eines wahren Glaubens zu bestimmen, einen Canon des Glaubens selbst zu finden" (oder wie wir sagen würden, Grund und Wesen der Gewißheit zu ermitteln: denn nur durch die Gewißheit seines Inhalts ist ein Glauben Glauben, ein Wissen Wissen).

Schon in diesen einleitenden Erörterungen zeigt der Verf. nicht nur einen ungewöhnlichen Scharfsinn, sondern auch das ächt philosophische Bestreben, zu einem letzten Grunde, einem festen sichern Fundamente zu gelangen. Er will „die fundamentale Thatsache (fact), von der all' unser Erkennen abhängt," ermitteln. Dabei, fährt er fort, tritt uns die Schwierigkeit entgegen, daß es mehrere solcher Thatsachen zu geben scheint. Die persönliche Existenz, das Daseyn von Vorstellungen, vom Bewußtseyn, von Glaubensannahmen (beliefs), — diese Thatsachen sehen alle gleich ursprünglich aus. Jede scheint zugleich Eine oder mehrere der andern vorauszusetzen. Die persönliche Existenz mag für die gewisseste von allen gehalten werden. Allein dagegen läßt sich erinnern, daß meine persönliche Existenz doch nur ein Glaube ist, und daß daher die Existenz von Glau-

bensannahmen gewisser sey als die persönliche Existenz. Aber wiederum läßt sich einwenden, daß eine Glaubensannahme etwas Geglaubtes involvire, und daß dieß Etwas ihr voraufgehen und gewisser seyn müsse als der Glaube. Alle Dinge sind in Vorstellungen (ideas) auflösbar, — ist ein Satz, für den sich Viel sagen läßt. Allein auch diese Position unterliegt dem Einwande, daß Vorstellungen ein Etwas voraussetzen, das sie vorstellt, ein Bewußtseyn, und daß, da alle Vorstellungen nur Zustände (states) des Bewußtseyns sind, letzteres früher existiren müsse als die Vorstellungen. Und darauf kann wiederum entgegnet werden, daß wir nur zu Bewußtseyn gelangen durch die Aufnahme von Vorstellungen, und daß also kein Bewußtseyn existiren kann bevor eine Vorstellung existirt. Wollte man aber behaupten, daß Vorstellungen und Bewußtseyn unter die Glaubensannahmen gehören, indem wir ja keinen andern Beweis für ihre Existenz haben als daß wir daran glauben, so wird sich der Einwand erheben, daß Glaubensannahmen selbst nur Vorstellungen oder Zustände des Bewußtseyns seyen; und dagegen läßt sich wieder erinnern, daß die Behauptung, Glaubensannahmen seyen Zustände des Bewußtseyns, selbst nur eine Glaubensannahme sey. So werden wir von einer Position zur andern getrieben, nur um sie mit einer dritten zu vertauschen. —

Der Verf. löst dieß Dilemma, indem er zu zeigen sucht, daß bei näherer Betrachtung doch der Glaube oder die Glaubensannahme (belief) sich als die Grundthatsache erweise, die in jedem Denkprocesse nothwendig die Priorität vor den andern haben müsse. Denn jeder logische Act ist eine Versicherung (assertion), daß Etwas i s t, und eben dieß ist es, was wir eine Glaubensannahme nennen. Jede Prämisse, jeder Obersatz ist eine solche Glaubensannahme; ebenso jeder Untersatz, jede Conclusion. Ein Beweis ist nur eine Reihe von miteinander verbundenen Glaubensannahmen. Besteht mithin jede Gedankenverknüpfung aus Glaubensannahmen, so ist klar, daß alle Sätze, die irgend etwas behaupten, auch die Sätze von der Existenz des Bewußtseyns, der Vorstellungen, des persönlichen Daseyns,

weniger gewiß seyn müssen als die Existenz von Glaubensannahmen. Mit andern Worten: Glauben ist die Anerkennung eines Daseyns. All' unser Denken (reasoning) ist ein Unterscheiden des Wahren, vom Falschen, des Seyenden vom Nichtseyenden. Folglich hängt von der Realität dieser Unterscheidung, d. h. von der Realität des Glaubens, die Möglichkeit des Denkens selbst ab. Wir können alle andern Dinge leugnen, und doch unsre logischen Formen unberührt stehen lassen. Aber leugnen wir alle und jede Glaubensannahme, so verschwinden nicht nur die Dinge, über die wir verhandeln, sondern die Verhandlung selbst verschwindet. Dasjenige aber, dessen Aufhebung alles Uebrige mit fortreißt, muß nothwendig das gesuchte fundamentale Etwas seyn. Mit Recht kann man zwar einwenden, daß hinsichtlich des Ursprungs die Glaubensannahme nichts Primäres, sondern ein Secundäres sey; daß sie ein besondrer Zustand des Ichs sey und also die Existenz des Ichs voraussetze, oder daß sie nur eine complexe Vorstellung und somit abhängig und ausgehend von einfachen Vorstellungen sey, oder daß sie überhaupt keine Vorstellung, sondern nur eine Eigenthümlichkeit gewisser Vorstellungen sey. Allein so stringent auch die Argumente für diese Behauptungen seyn mögen, so treffen sie doch den obigen Satz gar nicht. Denn jede dieser Behauptungen wie jeder Beweisgrund, der für sie vorgebracht werden mag, ist selbst eine Glaubensannahme. Mögen unsre Glaubensannahmen immerhin auf bereits existirende Dinge, auf unsre Sinnesempfindungen, Vorstellungen &c. sich beziehen, mag die Existenz derselben immerhin die Bedingung unsrer Glaubensannahmen seyn, — immer sind die Dinge für uns nur da, indem wir ihr Daseyn percipiren, und das percipirte Daseyn ist das geglaubte Daseyn, die Glaubensannahme eines Daseyns. — Die Glaubensannahme endlich ist das Einzige, das sich nicht leugnen läßt ohne directen Selbstwiderspruch. Die Behauptungen, daß es kein Bewußtseyn, keine Vorstellungen, keine persönliche Identität gebe, mögen zwar absurd seyn, aber sie sind nicht unmittelbar sich selbst vernichtend. Zu sagen dagegen,

daß es keine Glaubensannahme gebe, heißt eine Glaubensannahme aussprechen, die sich selbst verneint, — heißt einen Unterschied zwischen Seyendem und Nichtseyendem machen, und zugleich behaupten, daß wir keinen solchen Unterschied machen." —

Die scharfsinnige Deduction hat ihre volle Gültigkeit für jedes positive Denken, für jedes Aussprechen eines bestimmten positiven oder negativen Urtheils, für jede aufgestellte Behauptung. Dennoch müssen wir zunächst einwenden, daß sie den Skepticismus nicht zu widerlegen vermag. Denn der wahre Skeptiker zweifelt gar nicht, daß es Glaubensannahmen giebt, er räumt sogar wohl ein, daß wir, im praktischen Leben wenigstens, nicht umhin können, solche Annahmen zu machen; aber er zweifelt, ob irgend eine derselben glaubwürdig sey. Und diesen Zweifel kann man nicht dadurch tilgen, daß man ihm zeigt, er könne keine Behauptung aufstellen ohne eine Glaubensannahme zu machen. Denn der ächte Skeptiker stellt gar keine Behauptung auf. Er glaubt weder noch behauptet er, daß Alles ungewiß sey, sondern er zweifelt nur, ob irgend Etwas gewiß sey. Er macht auch kein System aus seinen Zweifeln, er will nicht beweisen, daß wir keine Erkenntniß, kein Wissen zu erreichen vermögen oder wissenschaftlich nicht berechtigt sind, etwas für gewiß und wahr zu halten; er erwartet vielmehr mit Recht, daß ihm seine Gegner ihre positive Behauptung, die Gewißheit und Wahrheit irgend eines Satzes, beweisen, und wird ihren Beweis nur umzustoßen suchen. Er also ist nicht widerlegt, wenn man ihm nachweist, daß Jeder, der etwas positiv beweisen wolle, von einer Prämisse, einer Behauptung, und damit von einer Glaubensannahme ausgehen müsse. Er wird vielmehr aus diesem Nachweis gerade folgern, daß sich nichts positiv beweisen lasse, weil es eben ungewiß sey, ob es eine gewisse, glaubwürdige Prämisse gebe. Ihn kann man in der That nur dadurch widerlegen, daß man an das, was er selbst thut, anknüpft, indem man ihm zeigt, wie er als Zweifelnder unmöglich bezweifeln könne, daß er zweifle, — denn der Zweifel am Zweifeln würde dieses selbst aufheben, — wie er also

wenigstens Eines als gewiß stehen lassen müsse, nämlich die Thatsache, daß wir zweifeln und zu zweifeln vermögen. So gewiß er an seinem eignen Zweifeln nicht zweifeln kann, so gewiß ferner kann er nicht leugnen oder bezweifeln, daß er an irgend Etwas zweifelt, daß also sein Zweifeln auf irgend ein Object gerichtet sey und daß dieß Object eben die Glaubensannahme sey, die entweder er selbst früher gemacht hat oder Andre noch jetzt machen. Er muß mithin die zweite Thatsache als gewiß anerkennen, daß es neben dem Zweifeln noch andre Dinge giebt, nämlich Vorstellungen, Begriffe, Annahmen, deren Richtigkeit oder Wahrheit eben das Zweifeln bezweifelt. Eben damit aber giebt er zu, daß wir nicht bloß zweifeln, sondern zugleich oder vielmehr vor dem Zweifeln Vorstellungen haben und Annahmen machen, um deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit es sich eben handelt, daß also unser Denken nicht bloß im Zweifeln, sondern auch im Vorstellen von gewissen Vorstellungen mit bestimmten Inhalt, im Aufstellen von Annahmen besteht, daß also das Zweifeln und dieses Vorstellen und Annehmen zwei verschiedene Thätigkeitsweisen unsers Denkens seyen. Und eben damit wiederum muß er einräumen, daß er selbst diese verschiedenen Thätigkeitsweisen als solche erkannt hat, d. h. daß wir im Stande sind, wenigstens unser eignes Denken, unsre Denkthätigkeit in ihren verschiedenen Formen und Wirkungen zu erkennen. Dann aber wird er sich auch der Consequenz nicht entziehen können, daß, ehe wir zweifeln und ehe wir etwas annehmen (glauben), nothwendig untersucht werden müsse, ob unser Denken seiner Natur nach zum Glauben oder zum Zweifeln bestimmt sey oder was dasselbe ist, wie unser Denken dazu komme, einerseits etwas anzunehmen und andrerseits diese Annahmen zu bezweifeln, also was der Grund und Ursprung unsres Glaubens und Zweifelns, unsrer Gewißheit und Ungewißheit sey, — d. h. er wird sich nicht entziehen können, diejenigen Forschungen anzustellen, mit denen es die s. g. Erkenntnißtheorie (die Logik und die Erkenntnißlehre im

engern Sinne) als erste, fundamentale Disciplin der Philosophie zu thun hat.

Aber auch gegenüber dem Begriffe der Wissenschaft erscheint die Deduction des Verf. im Grunde unhaltbar. Die Wissenschaft rein als solche kann nicht damit beginnen, daß sie die Glaubensannahme als das fundamentale Factum nachweist. Denn dieser Nachweis muß ja von irgend einer Prämisse, also von einer Glaubensannahme ausgehen, und setzt mithin Das, was er beweisen will, vielmehr voraus. Die Wissenschaft aber ist ursprünglich und an sich freie voraussetzungslose Forschung. Und der bloßen Forschung gegenüber kann die Deduction des Verf. gar nicht Platz greifen. Denn die Forschung stellt als solche keine Behauptung auf, sie glaubt nichts und erklärt nichts für wahr, sondern sie will eben erst erforschen, was zu glauben, was für wahr zu halten sey, und worauf unser Glauben, Erkennen, Wissen, sowie worauf unser Zweifeln, Vermuthen &c. beruhe. Die Forschung fragt daher nur: was ist das Seyn und giebt es ein Seyn? sie fragt daher (wie ja der Verf. selbst thut), was ist das universal Postulate, das fundamentale Factum und giebt es ein solches? Diese Fragen kann man nicht dadurch beantworten wollen, daß man zu zeigen sucht, es lasse sich keine Behauptung, kein Satz, kein Urtheil, keine Schlußfolgerung aufstellen, die nicht eine Glaubensannahme involvire. Denn die Forschung fragt ja wiederum erst, ob und was ein Satz, ein Urtheil, eine Conclusion sey. Im gemeinen praktischen Leben ist allerdings die Glaubensannahme das Erste; auch die einzelnen Wissenschaften (die Mathematik, Naturwissenschaft &c.) gehen von gewissen Annahmen, Axiomen &c. aus; ja es ist als thatsächlich richtig anzuerkennen, daß die Frage erst entspringt, nachdem wir uns in unsern Annahmen vielfach getäuscht haben. Aber für die Wissenschaft rein als solche, für die Philosophie, ist nothwendig die Frage und nicht die Annahme das Erste. Sie also kann auch zunächst nur Dasjenige als positiv, als seyend, als glaubhaft, gewiß und wahr, anerkennen, was unmittelbar in und mit der Frage, der

Forschung selbst gesetzt ist. Mit andern Worten: die Forschung kann sich zunächst nur auf sich selber richten, sie muß zunächst zu erforschen suchen, was sie selber ist und wie sie selbst zu Stande kommt, worauf sie selbst beruhe, was die Bedingungen des Fragens und Forschens sind. Indem sie dieß thut, ergiebt sich ihr, daß alles Fragen und Forschen nur ein Denken ist d. h. daß es unter Dem, was wir im Allgemeinen Denken nennen, mitbegriffen ist. Das Denken kann daher nicht geleugnet werden, weil damit auch das Fragen und Forschen negirt wäre. Es ergiebt sich weiter, daß alles Fragen und Forschen ein Object voraussetzt, nach dem es fragt und forscht, daß also neben dem Fragen und Forschen nothwendig Vorstellungen von Gegenständen, Annahmen ꝛc. existiren müssen, deren Gewißheit, Richtigkeit, Wahrheit die Forschung eben untersuchen will, — u. s. w. Kurz, es zeigt sich wiederum, daß die Philosophie, indem sie nach dem universellen Postulat, der fundamentalen Thatsache fragt, nur die unleugbare und unbezweifelbare Thatsache des Denkens als das fundamentale Factum anerkennen kann, anerkennen muß und anzuerkennen berechtigt ist, — und daß sie also auch nur von dieser Grundlage aus weiter forschen kann, wie und wodurch (unter welchen Bedingungen) unser Denken zu Stande kommt, welchen Gesetzen es unterliegt, wie wir dazu kommen, Etwas zu glauben, Andres zu bezweifeln, ob wir eine Erkenntniß der Dinge, ein Wissen besitzen oder nicht, u. s. w. (Vgl. System der Logik, Einleitung.) —

Endlich leuchtet ein, daß der Verf. im Grunde nicht Eine, sondern drei fundamentale Thatsachen annimmt. Er selbst erklärt dieß ausdrücklich, indem er seine obige Deduction mit den Worten schließt: das Problem, um das es sich handle, sey sonach, einen Canon des Glaubens zu finden, ohne mehr als diese drei Voraussetzungen (assumptions) a. der Existenz, b. der ihr correlativen Nicht-existenz, und c. der Erkenntniß des Unterschieds zwischen beiden d. h. des Glaubens zu machen (S. 16). Allein ist es nicht ein Widerspruch, Nicht-existenz oder Nicht-existirendes vorauszusetzen? Nehmen wir da nicht implicite an,

daß Nichtexistirendes existire? Müssen wir also nicht erst erörtern, in welchem Sinne überhaupt von einem Nichtseyenden und von einem Unterschiede zwischen Seyn und Nichtseyn die Rede seyn könne? Denn es ist klar, daß Nichtseyn-schlechthin = Nichts, nicht von irgend etwas Andrem unterschieden seyn kann, weil es ja als unterschieden seyend selber seyn müßte, also nicht reines bloßes Nichtseyn, sondern vielmehr ein Seyn und somit vom Seyn als solchem nicht unterschieden wäre. In welchem Sinne es dennoch ein relatives Nichtseyn giebt oder wie wir dazu kommen ein solches anzunehmen und dem Seyn gegenüberzustellen, — das ist offenbar eine Frage, die sich nicht durch ein bloßes Postulat, und wäre es auch das universelle Postulat, entscheiden läßt. Auch müssen wir stark bezweifeln, daß in Dem, was der Verf. belief nennt, in der Glaubensannahme als solcher, die Nichtexistenz mitgesetzt ist. Die Glaubensannahme vielmehr glaubt oder setzt nur die Existenz ihres Inhalts und resp. ihrer selbst, und nur wenn ihr eine entgegengesetzte Annahme d. h. die Behauptung eines ihr und ihrem Inhalte widersprechenden Seyns gegenübertritt, nimmt sie die Nichtexistenz dieses angeblichen Seyns an oder (was dasselbe ist) erklärt die entgegengesetzte Annahme für irrig. —

Obwohl wir sonach den Weg, welchen der Verf. eingeschlagen hat um die allgemeine fundamentale Thatsache d. h. die erste unleugbare und unbezweifelbare Grundannahme zu finden und darzulegen, nicht für den richtigen halten, so kommt der Verf. doch schließlich, im Wesentlichen und implicite wenigstens, zu denselben Resultaten, die sich uns bei Erörterung derselben Frage ergeben haben. Von jenen drei Grund-Voraussetzungen aus, behauptet er nämlich weiter, gebe es nur die Eine mögliche Classification der Glaubensannahmen a, in solche, denen das Prädicat der Existenz allein zukomme, und b, solche, von denen theilweise die Existenz und theilweise die Nichtexistenz zu prädiciren sey, — d. h. in Glaubensmeinungen, die unveränderbar existiren und in solche, die nicht unveränderbar existiren. Diese Eintheilung entspreche

auch der Erfahrung. Denn Jedermann wisse, daß er beliefs habe, die durchaus constant sind und die er durch keine geistige Anstrengung los werden könne, während andre nicht nur weichen und sich ändern, wenn ihre Wahrheit widerlegt wird, sondern auch temporär unterdrückt, als nicht vorhanden angesehen werden können. Einen unveränderbaren Glauben erklärt daher der Verf. für einen solchen, der unmöglich durch irgend einen andern ersetzt werden könne, der entsteht und fortbesteht, nicht weil wir ihn zu adoptiren verpflichtet wären, sondern weil wir nicht umhin können ihn zu adoptiren. Und somit ergebe sich schließlich, 1) daß die Existenz von Glaubensannahmen die fundamentale Thatsache sey, und 2) daß Glaubensannahmen, welche unveränderbar fortbestehen, solche sind, die wir vernünftiger und nothwendiger Weise adoptiren müssen (S. 17 f.).

Sonach aber erklärt der Verf. selbst implicite, daß jede constante unveränderbare Glaubensannahme nur darum constant und unveränderbar sey, weil wir sie zu machen genöthigt sind. Ihre Nothwendigkeit ist der Grund ihrer unveränderbaren Existenz, und also auch der Grund der Gewißheit, welche nach dem Verf. mit einer solchen Glaubensannahme verknüpft ist. Aber auch die ganze Deduction des Verf., ihre Richtigkeit und Ueberzeugungskraft wie die Resultate, zu denen sie führt, beruhen auf derselben Nothwendigkeit. Denn nur wenn und soweit wir uns genöthigt finden anzuerkennen, daß die Existenz von Glaubensannahmen überhaupt die letzte fundamentale Thatsache sey, werden wir dem Verf. und seiner Deduction beistimmen. Mit andern Worten: seine wie jede Deduction (jede Argumentation) ist nichts andres und kann nichts andres bezwecken, als uns die Nothwendigkeit zum Bewußtseyn zu bringen, daß wir annehmen (denken) müssen, was die Deduction behauptet. Jede Gewißheit, jeder Glaube, jede Ueberzeugung ist nichts andres als das (mehr oder minder klare — unmittelbare oder vermittelte) Bewußtseyn der Denknothwendigkeit ihres Inhalts. Nur darum, weil wir die Existenz unsres Denkens (Forschens, Glaubens, Zweifelns) annehmen müssen und sie nicht

leugnen und bezweifeln können, ist sie uns schlechthin gewiß. Und nur darum, weil wir gewisse Grundannahmen machen müssen, sind uns jene ersten unbeweisbaren Prämissen, ohne die keine Schlußfolgerung möglich wäre, trotz ihrer Unbeweisbarkeit doch gewiß. — Der Verf. hat daher ganz Recht, wenn er gegen Mill behauptet und darthut, daß die Undenkbarkeit des Gegentheils der stärkste Beweis und die beste Bürgschaft für die Wahrheit einer Behauptung oder Glaubensannahme sey. Denn diese Undenkbarkeit, d. h. die Unmöglichkeit, uns das Gegentheil (die Negation) unsrer Annahme zu denken, z. B. die Undenkbarkeit eines viereckigen Triangels, kann nur darauf beruhen, daß wir uns genöthigt sehen, jedes Dreieck als dreieckig zu denken. Nur das ist unmöglich, was einer vorhandenen Nothwendigkeit widerspricht; wo keine Nothwendigkeit besteht, kann Alles beliebig so oder anders seyn und gedacht werden: ohne Nothwendigkeit ist mithin Alles möglich und nichts unmöglich, d. h. ohne Nothwendigkeit giebt es keine Unmöglichkeit. Folglich setzt jede Unmöglichkeit eine Nothwendigkeit voraus, und jede Undenkbarkeit ist mithin nur ein Ausdruck, ein Beweis einer vorhandenen Denknothwendigkeit. Dieß ist so einleuchtend, daß sich die entgegengesetzte Behauptung Mill's nur aus einer Verwechselung der Begriffe erklären läßt. Er hat offenbar das Undenkbare mit dem Unbegreiflichen verwechselt. Begreifen und Vorstellen oder Denken überhaupt ist aber keineswegs dasselbe. Begriffen haben wir eine Sache erst, nachdem wir erkannt haben, wie und wodurch sie entsteht, wie ihr Seyn und ihre Beschaffenheit möglich, warum sie so und nicht anders ist. Die elektrischen Erscheinungen z. B. können uns unbegreiflich seyn, und doch können wir sie sehr wohl denken. Die Alten verwarfen die Annahme von Antipoden nur darum als unbegreiflich, weil sie (unrichtiger Weise) voraussetzten, daß die Schwerkraft nur nach unten in derselben Richtung fort (und nicht von allen Seiten her nach dem Mittelpunct der Erde) wirke: an sich undenkbar war ihnen die Existenz von Antipoden ebenso wenig wie uns; aber unter jener Voraussetzung

war sie allerdings **unbegreiflich**, weil sie mit ihr im Widerspruch stand, und folglich mußte entweder jene Voraussetzung oder diese Annahme verworfen werden. Aehnliches gilt von allen den Beispielen, durch welche Mill beweisen will, daß im Entwicklungsgange der Wissenschaften früher Vieles inconceivable erschienen sey, was jetzt alle Welt annehme und für erwiesen halte. Die Inconceivableness war immer nur die Unbegreiflichkeit, nicht die Undenkbarkeit. Will Mill beweisen, daß auch die reine Undenkbarkeit des Gegentheils kein Zeugniß für die Richtigkeit einer Annahme sey, so muß er darthun, daß, obwohl ein viereckiger Triangel schlechthin undenkbar ist, ein Dreieck möglicher Weise doch viereckig seyn könne.

Eben darum aber, weil der Verf. ganz Recht hat, daß die Nothwendigkeit einer Vorstellung, einer Annahme, einer Conclusion, und resp. die Undenkbarkeit ihres Gegentheils das stärkste Zeugniß ihrer Gewißheit und Wahrheit ist, — eben darum hätte er davon **ausgehen** sollen darzulegen, daß es eine solche Denknothwendigkeit giebt, die auch der Skeptiker nicht leugnen könne, daß auf ihr alle Gewißheit und Evidenz wie alle Beweisführung, alles Schließen und Folgern beruht, daß sie einerseits in den logischen Gesetzen und Normen, andrerseits in den s. g. notorischen, allgemein anerkannten Thatsachen sich äußert, u. s. w. (— wie wir dieß wiederholentlich nachgewiesen haben, vgl. Glauben u. Wissen ꝛc. S. 6 ff. System d. Logik S. 28 ff.). Statt dessen läßt er sich auf den Streit zwischen Whewell und Mill über die Existenz s. g. apriorischer Wahrheiten ein und stellt sich dabei principiell auf die Seite Mill's (der alle Apriorität leugnet), indem er zugiebt, daß unsre Axiome nur „die frühesten Inductionen aus der Erfahrung seyen", und gegen Mill nur nachzuweisen sucht, daß nichtsdestoweniger die beste Garantie für die Wahrheit eines Glaubens die Undenkbarkeit seines Gegentheils sey. Jenes Zugeständniß geht zu weit, und steht offenbar im Widerspruch mit des Verf. eignen Behauptungen und vorangegangenen Nachweisungen. Denn wenn die Existenz von Glaubensannahmen überhaupt **nothwendig** als das uni-

verselle Postulat zu erachten ist und wenn es unveränderbare Glaubensannahmen giebt, die wir nothwendig adoptiren und die daher alle Menschen machen müssen, so können diese Annahmen nicht aus der Erfahrung stammen, nicht bloße Inductionen from experience seyn. Denn die bloße Erfahrung zeigt uns nun einmal immer nur Einzelnes, von dem wir uns stets vorstellen können, daß es auch nicht seyn oder doch anders seyn könnte als es erscheint; sie zeigt uns niemals ein Allgemeines, Nothwendiges, dessen Nichtseyn und Andersseyn wir uns nicht zu denken vermöchten. Das ist die allgemein anerkannte Thatsache, auf welche der Apriorismus sich stützt. Mill und seine Englischen Glaubensgenossen können mithin den Streit mit Einem Schlage beenden: sie brauchen nur nachzuweisen, daß jene Thatsache keine Thatsache sey, daß vielmehr die Erfahrung, in einzelnen Fällen wenigstens, uns ein Allgemeines, Nothwendiges thatsächlich zeige. Sobald sie dieß darzuthun vermögen, so haben sie eo ipso den Sieg gewonnen. So lange sie dagegen jene Thatsache anerkennen, so widersprechen sie nur sich selber, wenn sie dennoch selbst allgemeine Sätze aufstellen, und irgend etwas beweisen, d. h. die Nothwendigkeit einer Annahme darthun wollen. Mill widerspricht sich selbst, wenn er behauptet, daß „unsre Axiome", d. h. die allgemein gültigen Sätze, die alle Menschen annehmen, nur unsre frühesten Inductionen aus der Erfahrung seyen. Denn daß es überhaupt solche Axiome giebt, kann er aus der bloßen Erfahrung gar nicht wissen; er muß vielmehr dem Skeptiker beistimmen, der es für ungewiß erklärt. Mill widerspricht sich selber, wenn er weiter behauptet, daß es „gewisse absolute Gleichmäßigkeiten (uniformities) in der Natur gebe." Denn auch dieß, daß es Dinge, Gestaltungen, Kräfte und Gesetze gebe, die immer und überall in der Natur dieselben seyen, kann er unmöglich aus der bloßen Erfahrung wissen. Er muß vielmehr auch hier dem Skeptiker beistimmen, der es für ungewiß hält, ob es eine Gleichmäßigkeit des Geschehens, ob es Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der Natur gebe. Denn es leuchtet zur Evi-

denz ein: Wenn die Erfahrung uns immer nur Einzelnes zeigt und wenn gleichwohl all unsre Annehmen, Erkennen und Wissen, wie alle Gewißheit und Evidenz nur auf der Erfahrung beruht, so mögen wir zwar wohl, indem wir mittelst der s. g. Induction das Einzelne generalisiren oder aus dem Einzelnen ein Allgemeines herausziehen, uns allgemeine Begriffe, Axiome, Gesetze ꝛc. bilden. Aber wenn wir nicht (gemäß der Natur unsres Denkens) nothwendig generalisiren müssen, so ist dieß Generalisiren und damit alle Induction nur ein einzelnes, subjectives, willkührliches Thun Derer, die sich damit beschäftigen. Das Ergebniß desselben kann nicht den geringsten Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen; der Skeptiker hat vielmehr wiederum Recht, wenn er jede solche Allgemeingültigkeit bezweifelt. Ebenso klar ist, daß jedes logische Beweisverfahren, jedes Argument, jeder Schluß nur insoweit Gültigkeit hat, als wir ihn gelten lassen müssen, d. h. nur wenn und insofern wir durch die Natur unsres Denkens genöthigt sind, den Schlußsatz anzunehmen, sobald wir die Prämissen anerkennen.

Allerdings indeß hat Whewell darin Unrecht, daß er ohne Weiteres alles Dasjenige, was wir nothwendig denken oder annehmen müssen, für s. g. apriorische Wahrheiten erklärt. Denn ich muß auch annehmen, daß ich existire, und wenn ich die Hand in siedendes Wasser tauche, muß ich annehmen, daß ich Schmerzen habe, — und doch sind dieß keineswegs apriorische Wahrheiten, d. h. keine Annahmen von allgemeiner, immer und überall gültiger Wahrheit, deren Gegentheil an sich undenkbar wäre. Vielmehr ist es an sich sehr wohl denkbar, daß ich nicht existire und daß ich keinen Schmerz empfinde; nur für mich, im Augenblick meiner Existenz, im Augenblick meiner Schmerzempfindung ist es undenkbar, nur darum, weil die Empfindung meiner Existenz (die Selbstempfindung) und resp. die Schmerzempfindung sich mir unwiderstehlich aufdrängt, so daß ich sie haben und percipiren muß. Nachdem der Schmerz aufgehört hat, ist die entgegengesetzte Annahme, daß

ich keine Schmerzen habe, nicht nur denkbar, sondern sogar denknothwendig. Mit andern Worten: es giebt allerdings nothwendig anzunehmende Thatsachen, d. h. einzelne Vorstellungen und Annahmen, die wir haben und machen müssen und an deren Bestimmtheit wir nichts zu verändern vermögen; und auf ihnen beruht alle s. g. thatsächliche Gewißheit. Sie sind allerdings von den apriorischen Wahrheiten und der apriorischen Gewißheit zu unterscheiden, und diesen Unterschied hat Whewell außer Acht gelassen. Aber daraus, daß es nothwendig anzunehmende einzelne Thatsachen, d. h. nothwendige Erfahrungsannahmen giebt, folgt keineswegs, daß es nicht auch nothwendig anzunehmende apriorische Wahrheiten gebe. Im Gegentheil, dasjenige, was an und für sich denknothwendig, was also nicht bloß ich, sondern jeder Denkende zu jeder Zeit und an jedem Orte annehmen muß und dessen Negation (Gegentheil) nicht bloß für mich und in diesem Augenblick, sondern an sich, überall und unter allen Umständen undenkbar ist, — eine solche Annahme kann nicht auf der Erfahrung, d. h. nicht auf einer einzelnen, wenn auch nothwendig anzuerkennenden Thatsache beruhen. So lange also Mill nicht nachzuweisen vermag, daß es nicht schlechthin nothwendig sey, ein Dreieck als Dreieck (A als A und nicht als non A) zu denken, daß es vielmehr wohl möglich sey, sich ein viereckiges Dreieck und resp. eine Wirkung ohne Ursache, eine That ohne Thätigkeit vorzustellen, so lange werden wir mit Recht behaupten: es giebt solche an sich nothwendige Gedanken, Annahmen, Sätze, deren Gegentheil an sich undenkbar ist, die allgemeine Gültigkeit haben, weil von Jedem angenommen werden müssen, und die uns zwar nur mit Hülfe der Erfahrung zum Bewußtseyn kommen, deren Gültigkeit aber nicht auf der Erfahrung, sondern nur auf der eignen ursprünglichen Natur (Wesensbestimmtheit) unsres Denkens, unsres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, durch das wir erfahren, beruhen kann. Alles aber, was in der eignen Natur unsres Denkens liegt und aus ihr allein unmittelbar folgt, was daher

alle Denkenden denken und resp. annehmen müssen, ist ein Apriorisches. Von dieser Natur unsres Denkens hängt offenbar auch alle Erfahrung insofern ab, als wir unstreitig nichts erfahren und durch Erfahrung wissen würden, wenn nicht unsre Seele oder vielmehr diejenige psychische Kraft, die unsre Perceptionen, Vorstellungen, Annahmen, kurz den Inhalt unsres Bewußtseyns hervorruft, ihrer Natur nach in einem solchen Verhältniß zu den äußern Dingen (Kräften) stände, daß diese auf sie ein- und mit ihr zusammenwirken und so unsre Sinnesempfindungen erzeugen. Und insofern beruhen auch alle jene nothwendigen Thatsachen oder Erfahrungsannahmen auf derselben Grundlage, auf der die apriorischen Wahrheiten stehen. (Der Stein erfährt sicherlich nichts und weiß nichts, weder a posteriori noch a priori; und das Thier hat nur Erfahrung, nur Sinnes- und Gefühlsperceptionen, eben darum aber weiß es nichts von allgemeinen Begriffen, von Principien und Gesetzen, von Ordnung und Regel). Das ist es, was Kant sagen wollte, wenn er behauptete, daß die erscheinenden Dinge, d. h. Alles, was wir percipiren, wahrnehmen, unmittelbar erfahren, nach der Natur unsres Erkenntnißvermögens sich richten müssen (— nur sein Schluß war falsch, daß deshalb keine Erfahrung uns über das An-sich der Dinge belehren könne). Das ist es, was die Naturwissenschaften bestätigt haben durch ihren Beweis, daß die Farben, Klänge 2c. physikalisch (an sich) etwas ganz Andres sind, als was uns in unsrer Sinnesperception (Erfahrung) als Klang und Farbe erscheint. Das ist es, was uns nöthigt, vor Allem nach der eignen Natur unsrer Seele, nach der Entstehungsart unsrer Perceptionen, Vorstellungen und Begriffe, unsres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns zu forschen und damit festzustellen, was wir dieser Natur gemäß denken und resp. annehmen müssen, d. h. die bestimmte Art und Weise zu erforschen, in der unsre Seele (als Denkkraft, als percipirende, vorstellende Thätigkeit) gemäß ihrer Wesensbestimmtheit thätig ist, und damit die Gesetze, Normen und Formen zu ermitteln, in denen und nach de-

nen unsre Denkthätigkeit sich vollzieht sowohl als spontane Selbstthätigkeit wie im Zusammenwirken mit den äußern reellen Dingen. —

Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich zugleich, daß der Verf. die Streitfrage zwischen dem s. g. Idealismus und Realismus, auf die er im weiteren Verlauf seiner Abhandlung eingeht, nicht ganz richtig gefaßt hat. Die Frage ist keineswegs, ob es reelle Dinge außer uns giebt, noch ob unsre Sinnesempfindungen (und damit unser Bewußtseyn, unsre Vorstellungen ꝛc.) durch das reelle Seyn bedingt seyen. Kein Idealist, weder Berkeley noch Fichte noch irgend ein andrer Philosoph hat diese Bedingtheit geleugnet; keiner hat jemals behauptet, daß er allein existire und außer ihm nichts; und wenn Berkeley die reellen äußern Dinge für Ideen (Gottes) erklärte, so wollte er damit keineswegs sagen, daß sie ganz dasselbe seyen wie unsre Vorstellungen. Die Frage ist auch, genau genommen, nicht so zu stellen, wie sie der Verf. formulirt: ob die Existenz von äußern Objecten oder die Existenz unsrer eignen Sinneseindrücke gewisser sey? Denn ohne Zweifel ist die eine ebenso gewiß als die andre, weil die Annahme beider gleich nothwendig ist. Es handelt sich vielmehr bei dem ganzen Streite nur darum: 1) ob die Gewißheit des Daseyns der äußern reellen Dinge, oder vielmehr die Selbstgewißheit der Existenz unsres eignen Ichs als die erste primäre, fundamentale Gewißheit anzusehen sey, ob also jene von dieser, oder diese von jener abhänge; und 2) ob die Entstehung unsrer Vorstellungen nur auf der Einwirkung der reellen Dinge auf unser Perceptionsvermögen beruhe, oder ob sie durch gewisse Normen, Ideen, Begriffe — durch die s. g. Kategorieen, — welche unsrer Seele von Natur, a priori, innewohnen, vermittelt sey. In diesem Streite haben Kant, Fichte und die meisten Deutschen Philosophen für die zweite dieser beiden Alternativen sich entschieden, während die englischen Philosophen noch immer der ersten anzuhängen scheinen. Diesen Streit kann man nicht dadurch schlichten, daß man mit dem Verf. behauptet: Wenn Jemand einen

äußern Gegenstand, z. B. ein Buch betrachte, so sey sein Bewußtseyn ausgefüllt mit der Existenz dieses Buches: er finde nichts von einer Sinnesempfindung, nichts von einem bloßen Bilde oder einer Abbildung des Buchs in seinem Bewußtseyn; er fühle vielmehr, daß er sich des Buchs selbst und nicht einer bloßen Impression von ihm, daß er eines objectiven und nicht eines subjectiven Dinges sich bewußt ist, — kurz er fühle, daß der alleinige Inhalt seines Bewußtseyns das Buch sey gefaßt (considered) als eine äußere Realität. Wenn das Alles auch vollkommen richtig ist, so folgt daraus doch keineswegs, daß die reelle Existenz des Buchs eine schlechthin unmittelbare, primäre Gewißheit ist. Denn es ist keineswegs nothwendig, daß wir uns Dessen, wodurch uns Etwas gewiß ist, auch in jedem Augenblick bewußt seyen. Wenn daher auch beim Anblick eines Buchs der Inhalt unsres Bewußtseyns und unsrer Gewißheit nur die reelle Existenz des Buchs ist, so sind wir dieser Existenz doch nur dadurch uns bewußt und gewiß, daß wir das Buch sehen. Die Gewißheit des Sehens — auch wenn wir uns unsrer Gesichtsempfindung nicht bewußt sind — ist daher doch die primäre, von der die Gewißheit der Existenz des Buchs abhängt. Auch leuchtet von selbst ein, daß mir die Existenz eines äußern Gegenstandes nur gewiß seyn kann, weil und sofern meine eigne Existenz mir gewiß ist. Endlich folgt daraus, daß der Inhalt unsres Bewußtseyns das Buch ist considered as an external reality, noch keineswegs, daß das Buch realiter existire. Denn dasselbe Bewußtseyn haben wir auch im Traume: auch der lebhaft Träumende, der Fieberkranke ꝛc. glaubt reell existirende Dinge vor sich zu haben, und doch ist dieß nicht der Fall. Daraus ergiebt sich, daß die Gewißheit der reellen Existenz äußerer Dinge nicht bloß auf dem Bewußtseyn derselben, nicht bloß auf dem Sehen, Hören ꝛc. beruhen kann, daß vielmehr nothwendig noch ein andrer Factor mitwirkt, durch den jene Gewißheit vermittelt ist (vgl. Glauben u. Wissen ꝛc S. 11 f.).

Der Raum verbietet uns leider, dem Verf. weiter in das Detail seiner Erörterungen zu folgen, obwohl sie ein mannich-

faltiges Interesse darbieten und überall von derselben ungewöhnlichen Schärfe des Urtheils und Tiefe der Forschung zeugen, der wir bisher begegnet sind. Wir bemerken nur noch, daß seine Special-Analyse der geistigen Phänomene ihn wiederum zu Resultaten geführt hat, die im Wesentlichen mit den unsrigen übereinstimmen und ihnen zur Bestätigung dienen. Denn wenn er gefunden hat, daß „die Anschauungen der Gleichheit und Ungleichheit (der relativen Identität und Verschiedenheit) sich unter mannichfaltigen Formen und Modificationen durch jede Art von Räsonnement wie durch jede Art von Perception hindurchziehen, indem sie überall die allgemeine Substanz der Erkenntniß bilden, und daß diese Anschauungen in den ersten Schritten des beginnenden Bewußtseyns angedeutet und abgespiegelt erscheinen, indem die ersten und einfachsten Erfahrungen das rohe Material zur Bildung derselben liefern", — so erklärt sich dieß einfach daraus, daß — wie wir wiederholentlich nachgewiesen haben — unser Bewußtseyn selbst auf der unterscheidenden und vergleichenden Thätigkeit der Seele beruht, in und mit ihr entsteht, daß wir daher nur in Unterschieden zu denken vermögen, und daß die Unterschiedenheit als solche (ihrem Wesen und Begriffe nach) die relative Gleichheit der unterschiedlichen Objecte fordert und involvirt. — Wir schließen diese Anzeige mit der Versicherung, daß auch die obengenannte zweite Schrift, die uns eine Anzahl einzelner (wieder abgedruckter) Abhandlungen bietet, durch dieselben Vorzüge wie durch den Reichthum ihres Inhalts und die Klarheit der Darstellung sich auszeichnet. Auch hier behandelt der Verf. einzelne Grundprobleme der Philosophie, z. B. den Ursprung der Wissenschaft, den Begriff des Fortschritts und seine Gesetze und Ursachen 2c. **H. Ulrici.**

J. Delboeuf, Docteur en philos etc.: Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats, suivis de la traduction, par le même, d'une dissertation sur les principes de la géométrie par F. Ueberweg. Liége, Leipzig & Paris, 1860. XXI u. 308 Seiten. 8o.

Die Schrift Delboeuf's und die Abhandlung des unterzeichneten Referenten, welche in dem angezeigten Buche ver-

einigt sind, stehen nicht nur wegen der Verwandtschaft ihres Inhalts, sondern auch wegen einer partiellen genetischen Bedingtheit der ersten durch die zweite zu einander in wesentlicher Beziehung. Der Verf. der Prolégomènes ist ein junger Belgier (Wallone), der seine ersten Universitätsstudien in Lüttich machte, namentlich unter dem dortigen Professor der Philosophie Alphons Leroy und dem jetzt schon verstorbenen Mathematiker A. Meyer, später aber auch in Bonn studirt hat. Er ist einer der beiden Herausgeber der Oeuvres posthumes d'Otto Duesberg: exposé théorique sur la religion naturelle; le matérialisme contemporain etc. Liége, 1858, 8°. Der zu früh verstorbene Verfasser dieser Oeuvres, in Deutschland 1835 geboren, aber von belgischen Eltern stammend, dann früh nach Belgien gekommen und dort gebildet, bekundet in seinen Schriften ein Interesse für Philosophie und insbesondere für deutsche Systeme, dazu einen Forschungseifer, eine Lebendigkeit und Tiefe des Gefühls und für seine Jugend eine Gedankenfülle, wie sie selten gefunden werden, dann aber ein erfreuliches und unter den heutigen Verhältnissen wahrhaft trostreiches und erhebendes Zeugniß von der unaustilgbaren Macht der philosophischen Idee ablegen. Heute, da in unserem Vaterlande die philosophische Thätigkeit mehr eine kritische, als eine productive Richtung genommen hat und nehmen mußte, die Arbeit zwar eine intensive, die Theilnahme aber keine verbreitete ist, und eine genaue Vertrautheit mit den großen Systemen wohl nur noch bei Wenigen sich findet, ist es eine Wohlthat, aus französischem Munde preisen zu hören nicht nur die Regsamkeit eines Descartes, sondern auch „la grave et douce figure de Leibnitz: la puissante et rigoureuse intelligence de Kant; le caractère ardent et passionné de Fichte; l'âme tendre et aimante de Jacobi; le génie noble et poétique de Schelling, ce Platon de l'Allemagne; la conscience persévérante et convaincue de Herbart; l'organisation à la fois féconde et aride, hardie et rigide de Hegel", wie sich Düsberg bei Gelegenheit einer Besprechung des bekannten trefflichen Geschichtswerkes von C. Bartholmèß ausdrückt. Auf diesem idealen

Gebiete will sich, scheint es, mehr und mehr der egoistische Streit der Nationen aufheben und auflösen in edle Nacheiferung; man hat in Frankreich und Belgien die deutschen Denker schätzen gelernt, — „les penseurs d'Outre-Rhin", wie leider auch Düsberg sagt, in einem Falle, wo die „denominatio a potiori" uns nicht mit der bösen Ungenauigkeit des Ausdrucks aussöhnen kann. Doch ein ausgeführtes Bild der philosophischen Gedankenbewegung in dem westlichen Nachbarlande haben wir nächstens von J. B. Meyer zu erwarten. Düsberg stand in einem Freundeskreise, der seinen Eifer für Philosophie theilte, und nach seinem frühen Tode, da sein rastloses Streben ihn verzehrt hatte (er starb im Alter von 22 Jahren), gleichsam seine Geisteserbschaft antrat, und in der schmerzvollen Erinnerung an den Hingeschiedenen ein Motiv zu um so energischerer Arbeit an der gemeinsamen Aufgabe fand. Doch forderte auch die Individualität ihr Recht. Düsberg's Interesse haftete an den religionsphilosophischen Problemen; sein Freund Delboeuf, mit Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft vertraut, wandte seine philosophische Kraft den Problemen zu, die am Eingange zu diesen Disciplinen dem Denker aufstoßen.

Die Mathematik beweist ihre Lehrsätze; aber diese Beweise gehen zuletzt auf Axiome zurück, welche ohne Beweis angenommen werden müssen. (Zu den Axiomen im weiteren Sinne können auch die Postulate gerechnet werden; bei Delboeuf ist „postulats" der allgemeinere Terminus, welcher die Axiome im engeren Sinne und die Postulate zugleich bezeichnet). Worin liegt nun aber der Grund der Gewißheit der Axiome (postulats)? Warum giebt es diese bestimmten Axiome, nicht mehrere und nicht wenigere? Viele andere Sätze, z. B. aus der elementaren Kreislehre, sind an sich selbst eben so evident, wie jene Axiome, ja evidenter, als einzelne derselben, und doch werden sie mit einem Beweis versehen, jene nicht; wo liegt die Grenze zwischen Axiom und Lehrsatz? Steht es damit etwa einfach so, daß man einen Satz, wenn man dafür keinen Beweis mehr zu finden vermag, als Axiom bezeichnet und auf diese Autorität hin gelten

läßt, sobald aber ein Beweis sich findet, den nämlichen Satz unter die Theoreme aufnimmt? Dann wäre der Unterschied nicht wesentlich, sondern zufällig, nicht in der Natur der Sache begründet, sondern von der Entwicklungsstufe unserer Forschung abhängig, und es würde sich die Aufgabe herausstellen, für möglichst viele „Axiome" die Beweise zu finden, und dadurch jene zum Range von Lehrsätzen zu erheben. In der That haben an dieser Aufgabe viele der bedeutendsten Mathematiker gearbeitet; namentlich hat sich in dieser Beziehung Legendre trotz einiger Irrthümer, die mit untergelaufen sind, doch auch unzweifelhafte Verdienste erworben.

Durch Legendre ist nun auch Delboeuf, wie er in der Vorrede zu seiner Schrift S. VI ff. erzählt, zuerst angeregt worden. Legendre vermißt eine befriedigende Definition der geraden Linie und findet in diesem Mangel den Grund, weßhalb man für gewisse Sätze den Beweis nicht zu führen vermöge. Delboeuf, von der Kritik hergebrachter Definitionen ausgehend, gelangt zu der neuen Definition: die gerade Linie ist diejenige, welche in sich homogen ist. Das Analoge gilt von der Ebene; sie ist die in sich homogene Fläche. Auch der Raum als solcher ist homogen. Unter Homogeneität ist die Eigenschaft eines Ganzen zu verstehen, daß es auf eine unbegrenzt vielfache Weise in Theile zerlegt werden könne, die ihm selbst ähnlich sind. Aehnlichkeit ist Gleichheit der Form bei Verschiedenheit der Größe. So ergaben sich für Delboeuf die Kategorien: Quantität, Form und Einheit beider in den geometrischen Figuren; diese Einheit hat er in der „position" zu finden geglaubt; richtiger ist es, wenn er anderswo die Figur selbst als die Einheit der Quantität und Form bezeichnet. (Kongruente Figuren haben gleiche Form und Größe, müssen also auch in demjenigen übereinstimmen, was die Einheit beider ist; ihre position kann aber eine sehr verschiedene seyn). In diesen Principien fand Delboeuf die Mittel begründet, nicht nur die Elementarsätze über die gerade Linie, die Ebene und die Aehnlichkeit der Figuren, sondern auch diejenigen, welche die Parallellinien

betreffen, zu deduciren, und die sämmtlichen Axiome („postulats“) mit strengen Beweisen zu versehen. Nicht nur für die wissenschaftliche Darstellung der Geometrie, sondern auch für den elementaren Unterricht in derselben ergab sich ihm hieraus die Methode, die er für die naturgemäße erkannte.

So weit etwa war Delboeuf in seinen philosophisch-mathematischen Betrachtungen gelangt, deren Grundzüge er in einigen Artikeln für die Annales de l'enseignement public, publiées à Verviers, années 1857, niedergelegt hat, und zugleich beschäftigten ihn lebhaft allgemeinere Reflexionen über die Principien der Wissenschaften überhaupt, als er, wie er Vorr. S. X erzählt, Kenntniß von einer kurzen Dissertation des unterz. Referenten aus dem Jahre 1851 erhielt, welche einen ähnlichen mathematischen Zweck auf der Grundlage eines eigenthümlichen erkenntnißtheoretischen Standpunctes verfolgte, und dies bestimmte ihn zu einem andern Verfahren in der Darlegung seiner Theorie, als er anfänglich beabsichtigt hatte. Ursprünglich wollte er wesentlich nur die „solution des postulats“, die Deduction der Axiome (und Postulate), also die Lösung der mathematischen Aufgabe, geben, und nur wenig auf die philosophischen Fragen eingehen; jetzt aber sind diese letzteren in den Vordergrund getreten, und der Abschnitt, welcher von den Axiomen (postulats) handelt, dient fast nur den philosophischen Erörterungen zur Bestätigung. Auch für den Inhalt seiner Ansichten ist diese Anregung, wie er öfters bezeugt, von Einfluß gewesen.

Die Abhandlung, von welcher Delboeuf redet, ist enthalten in dem Leipziger Archiv für Philologie und Pädagogik, Bd. VII, Heft 1, S. 20—54, 1851, welches bekanntlich die Supplementbände zu den von Jahn begründeten „Jahrbüchern für Philol. u. Pädag.“ bildet. Es ist die nämliche Abhandlung, die, nachdem ich die philosophische Einleitung durch eine neue ersetzt und in den mathematischen Partien Einzelnes geändert hatte, von Delboeuf übersetzt und so seiner eigenen Schrift angehängt worden ist.

Die Kenntnißnahme des jungen Belgiers von dieser Ab-

handlung eines deutschen Forschers wurde durch die persönliche Beziehung vermittelt. Die belgische Regierung hatte in anerkennenswerther Liberalität ein Stipendium ausgesetzt, welches ein junger Mann, der tüchtige Leistungen hoffen lasse, nach Vollendung des inländischen Universitätscursus zum Zweck philosophischer Studien auf deutschen Universitäten genießen sollte. Delboeuf erlangte dasselbe, und bezog im Winter 1858/59 die Bonner Universität. Die Professoren Brandis und Knoodt und daneben auch der Unterz. zählten ihn zu ihren Zuhörern. Der Verkehr mit dem Letzteren beschränkte sich nicht auf den Besuch des Collegs; in häufigen Synusien wurden philosophische Probleme verhandelt, und insbesondere solche, die sich auf die Philosophie der Mathematik beziehen, da diese damals Delboeuf zumeist interessirten.

Die fundamentalen Probleme der Mathematik, insbesondere der Geometrie, hatten den Unterz. vorlängst hauptsächlich in erkenntnißtheoretischer Beziehung beschäftigt. Kant's Kritik der reinen Vernunft gründet auf die Apodikticität der mathematischen Sätze die Lehre von der Apriorität der Anschauung des Raumes und der Zeit und weiter von der reinen Subjectivität dieser Formen. Daß es synthetische Sätze a priori gebe, glaubt Kant gleichsam als ein Factum der theoretischen Vernunft auf das Zeugniß der Mathematik hin annehmen zu dürfen. Die metaphysischen Sätze, meint Kant, sind ihrer Tendenz nach synthetische Urtheile a priori, aber man könnte mit den Skeptikern ihre Gültigkeit leugnen. Die mathematischen Sätze, meint Kant weiter, sind um ihrer Apodikticität willen jedenfalls als Sätze a priori anzuerkennen; wären sie nun mit den früheren „Zergliederern der Vernunft" für analytische Urtheile zu halten, so würde dies ihre apodiktische Gültigkeit erklären, ohne jedoch der Metaphysik zu fruchten; da sie aber vielmehr synthetische Urtheile sind, so ist die Metaphysik durch die „gute Gesellschaft", worin sie mit ihnen zu stehen kommt, gegen die schlimmsten Angriffe des Skepticismus gesichert. Es gibt nun ja synthetische Urtheile a priori, und die Frage hat Sinn, wie solche möglich seyen; es gibt deren

in der Mathematik, es erscheint somit von vornherein nicht als absurd, eben solche Sätze auch in der Metaphysik zu statuiren.

Früh mit Beneke's Lehre bekannt geworden, unterwarf der Unterz. schon bei der ersten Lectüre von Kant's Kritik jene Sätze einer vielleicht noch unreifen, jedenfalls aber ernsten und oft wiederholten, Jahre hindurch ihn immer wieder zu neuem Nachdenken veranlassenden Prüfung. Was ihn hierzu um so mehr bestimmte, war die Bemerkung, daß Rosenkranz und Fries, zwei Denker von sehr verschiedenen Principien, beide gleichmäßig den Benekianismus aus dem Grunde abwiesen, weil derselbe auf das Kantische Problem der synthetischen Urtheile a priori nicht eingegangen sey, also eigentlich der Philosophie der Gegenwart nicht angehöre. Diese Kritik wollte mir schon damals nicht als gerecht erscheinen; denn sie beruht auf einer Voraussetzung, die thatsächlich falsch ist, als habe Beneke um jenes Problem sich überhaupt nicht bekümmert, es wohl gar nicht gekannt, oder doch seine Bedeutung nicht verstanden, sondern gleich den älteren englischen und französischen Sensualisten sich nur mit leichten Abstractionen aus empirischem Materiale befaßt. Beneke hat aber eben jenes Problem einer vielfachen und eingehenden Kritik unterworfen, als deren Resultat sich ihm dann freilich das negative ergab, daß, was Kant zur Lösung desselben beigebracht habe, eine strenge Prüfung nicht aushalte, ja, daß das Problem selbst in der Kantischen Fassung nicht bestehe, weil es synthetische Sätze a priori im Kantischen Sinne dieser Ausdrücke überhaupt nicht gebe, in der Mathematik so wenig, als in irgend einer andern Wissenschaft; nur die Dichtung sey es, und namentlich die für Wissenschaft sich haltende Dichtung, der solche Sätze angehörten. Die Allgemeinheit der geometrischen Sätze knüpft sich nach Beneke an die Vergleichung einer unendlichen Anzahl von Fällen; die Uebersicht über diese alle aber vollzieht sich meist in fast unmerklicher Zeit wegen des continuirlichen Zusammenhangs, in welchem die verschiedenen Gebilde, die jedesmal in Betracht zu ziehen sind, mit einander stehen. Von der Erfahrung ist auch die Mathematik nicht un-

abhängig *). (Vergl. Beneke's Sittenlehre, Bd. II, S. VII ff.; System der Logik II, S. 51 ff. Die kleine Schrift über Kant und die philosophische Zeitaufgabe, 1832, gehört zu Beneke's schwächeren Leistungen; die Kritik Kantischer Ansichten inmitten der systematischen Schriften über Ethik und Metaphysik ꝛc. ist ungleich treffender. Für den Hegelianismus hatte Beneke kein Verständniß).

Daß die geometrischen Fundamentalbegriffe durch Abstraction, Idealisirung und freie Combination, die Axiome (und Postulate) aber durch eine hiermit verbundene Induction entstanden gedacht werden können, ohne irgend demjenigen Maße von Gewißheit, welches die geometrischen Lehrsätze für uns thatsächlich haben, Eintrag zu thun, wurde mir früh zur Ueberzeugung. Sie waren mir somit „synthetische Urtheile", aber nicht „a priori." Auch heute noch halte ich an dieser Ansicht fest und habe dieselbe in manchen Partien meiner Logik, insbesondere in den Abschnitten über Induction und Analogie, Beweis und System den Kantischen und Friesischen Theorien gegenüber im Zusammenhange meiner erkenntnißtheoretischen Gesammtanschauung zu begründen versucht. Im Winter 1847/48 schrieb ich im Sinne jener Ansicht die philosophisch-mathematische Abhandlung, welche 1851 zuerst gedruckt und jetzt in französischer Uebersetzung dem

---

*) Es ist auffallend, daß Herr Dr. Hallier in seiner Abhandlung über Beneke's Psychologie im 36. Bande dieser Zeitschr. S. 291 ff. wiederum nur die Kantische Lehre von den synthetischen Sätzen a priori gleich einem unantastbaren Dogma dem Benekianismus entgegenhält, ohne auf Beneke's Gegenargumente irgendwie einzugehen. Aber diese „Recension" trägt überhaupt in mancher Beziehung einen nicht rein wissenschaftlichen, ja mitunter fast — sit venia verbo — verketzernden Charakter an sich, und ist reich an Mißverständnissen. Es würde leicht seyn, diese im Einzelnen aufzudecken, wenn es nicht zu unerquicklich wäre. Eine eingehende Erörterung des Benekianismus vom Friesischen Standpuncte aus wäre eine wohl lohnende Aufgabe, und daß es dabei neben dem Lob nicht ohne vielfachen Tadel abgehen könnte, sollte dem Kritiker gewiß nicht zum Nachtheil gereichen; aber es würde dazu mehr Kraft und Fleiß gehören, als die „Recension" bekundet.

Delboeuf'schen Buche beigefügt ist. Ich suche darin aus vier idealisirten Beobachtungen die geometrischen Fundamentalsätze abzuleiten.

Die wesentliche Tendenz meiner Abhandlung war die philosophische. Sie sollte einem erkenntnißtheoretischen Standpuncte zur Stütze dienen. Die Förderung des wissenschaftlichen Interesses der Mathematik ließ ich mir zwar gleichfalls angelegen seyn; aber es blieb dies für mich ein secundärer Gesichtspunct, der nur insoweit zur Geltung gelangte, als er sich mit jenem erkenntnißtheoretischen Zwecke vertrug. Ich legte mir nicht die Frage vor: welche Weise der Darlegung der Principien der Geometrie ist an sich die beste, sondern die Frage: welche Darstellung derselben dient am besten dazu, ohne den specifisch mathematischen Anforderungen irgend etwas zu vergeben, meinen erkenntnißtheoretischen Satz zu stützen?

In dieser Beziehung verhält es sich ganz anders und fast entgegengesetzt mit der Arbeit Delboeuf's. Das mathematische Interesse war ihm das erste der Zeit nach und behauptete den Rang eines Selbstzwecks auch später noch, als bereits das philosophische Interesse eine Art von Prävalenz erlangt hatte. Es sollte zunächst die an sich beste Art der Darlegung der mathematischen Principien gefunden werden, und diese dann außerdem auch dem philosophischen Zweck nach Möglichkeit Förderung gewähren.

Es ist bei dieser Verschiedenheit der Tendenzen natürlich, daß Delboeuf, zumal in mathematischer Beziehung, durch die Arbeit seines Vorgängers diejenigen Probleme, welche er selbst sich gestellt hatte, noch nicht gelöst fand; nichtsdestoweniger erkannte er in ihr eine wesentliche Verwandtschaft mit seinen eigenen Ideen; es waren darin nicht wenige Puncte erörtert worden, an denen die meisten Mathematiker und Philosophen achtlos vorübergegangen sind, und die auch er der wissenschaftlichen Behandlung bedürftig gefunden hatte. Er unterwirft in seinem Buche das Ganze und das Einzelne meiner Abhandlung einer Kritik, welche auf meine Gesichtspuncte eingeht, vorwiegend je-

doch durch seinen eigenen mathematischen Zweck bedingt ist. Diese Kritik und schon die Uebersetzung *) ist nicht frei von Mißverständnissen, über welche ich brieflich mit dem Verfasser verhandelt habe, worauf aber hier einzugehen zu weit führen würde; vorwiegend jedoch ist sie ernst und sorgfältig, im ehrenwerthesten Sinne sine ira et studio, gleich scharf im Tadel, wie rückhaltslos in der Anerkennung und gewiß für die Sache selbst förderſam.

Nach diesen genetischen Mittheilungen will ich noch auf drei Hauptmomente der Delboeuf'schen Schrift näher eingehen, nämlich auf den allgemeinen Gesichtspunct seiner Kritik, auf das Princip seiner eigenen mathematischen Theorie, und auf die von ihm berührten philosophischen Beziehungen.

Die Delboeuf'sche Kritik ruht auf der Ansicht, daß nur Eine Weise der Behandlung der mathematischen Fundamentalsätze die streng wissenschaftliche seyn könne, und daß die principiellen Mängel einer jeden anderen sich auch durch Fehler in den Einzelheiten, insbesondere durch Beweisfehler, kundgeben müssen. Die Aufzeigung dieser Fehler soll die gleiche Bedeutung haben, wie etwa der Nachweis der Unfähigkeit der Emissionshypothese in der Optik zur Erklärung der Interferenzerscheinungen, wodurch wir genöthigt werden, diese Hypothese aufzugeben und die Vibrationstheorie an ihre Stelle zu setzen. Aber ich kann diese Ansicht nicht für richtig halten und den Vergleich mit jenen einander bekämpfenden Hypothesen nicht zugeben. Von Hypothesen, die auf dieselbe Gruppe von Erscheinungen gehen, kann freilich

*) Die Uebersetzung bedarf insbesondere folgender Berichtigungen. S. 272, Z. 5 v. u. ist der Satz ausgefallen: De l'autre côté, Kant n'a pas prouvé que l'apodicticité des théorèmes mathématiques soit incompatible avec l'origine empirique de l'intuition de l'espace. S. 277, Z. 17 v. o. fehlen die für den Sinn wesentlichen Worte: mobile dans III. S. 290, Z. 10 v. o. ist deux zu tilgen. S. 294, Z. 20 v. o. ist statt hors de zu lesen: par. S. 295, Z 12 v. o. sollte statt: Il suit de là que gerade das Umgekehrte gesagt seyn: Elle s'ensuit de ce que. Im Uebrigen ist die Uebersetzung correct; aber an den Stellen, wo Delboeuf nicht vollständig übersetzt, sondern abkürzend zusammengefaßt hat, finden sich noch einige Ungenauigkeiten, die jedoch hier nicht aufgezählt werden sollen.

immer nur eine richtig seyn, die dann alle übrigen ausschließen muß; denn es handelt sich bei einer jeden Hypothese um den Realgrund, der selbst nur einer seyn kann. Allein es ist nicht ebenso mit verschiedenen methodischen Weisen der wissenschaftlichen Erörterung eines gewissen Gebietes. Hier können mehrere nebeneinander bestehen, ohne sich auszuschließen, und obschon das Recht einer unter denselben das höchste seyn mag, so behaupten doch die übrigen daneben das ihrige; denn es handelt sich hier nicht nothwendig um den einen Realgrund, sondern zunächst nur um wissenschaftlich genügende Erkenntnißgründe, deren es verschiedene für das nämliche Object oder die nämliche Gruppe von Objecten geben kann. Die Keppler'schen Regeln z. B. lassen sich auf zwei ganz verschiedenen, ja entgegengesetzten Wegen, nämlich entweder aus dem Newton'schen Gravitationsprincip oder aus bestimmten Einzelbeobachtungen, wissenschaftlich ableiten. So halte ich dafür, daß meine Weise einer Ableitung der geometrischen Fundamentalsätze aus vier idealisirten Einzelbeobachtungen recht wohl neben der Delboeuf'schen Ableitung aus dem Principip der Homogeneität bestehen könne, wenn gleich diese letztere an sich die weit vorzüglichere seyn mag. Die Nothwendigkeit von Fehlern auf meinem Wege gebe ich nicht zu. Was die einzelnen polemischen Bemerkungen Delboeuf's gegen meine mathematischen Beweise betrifft, so erlaubt mir der Raum hier nur die subjective Aussage, die ich übrigens durch objective Begründung zu vertreten vollkommen bereit wäre, daß ich durch dieselben nicht überzeugt worden bin. Was die Kritik über meine methodischen Ansichten bei Delboeuf S. 20 ff. betrifft, so begnüge ich mich hier, zu bemerken, daß das Meiste von dem, was Delboeuf als Fehler gegen die Analogie mit der Methode anderer Naturwissenschaften bezeichnet, von mir sachlich vollkommen anerkannt wird, aber nicht als Fehler gegen die Analogie, sondern als specifische Differenz innerhalb der Analogie mit der Methode anderer Wissenschaften. Analogie ist mir nicht Identität. Auf Delboeuf's Erörterungen der Lehren von Kant, Mill, Legendre und vielen andern

Philosophen und Mathematikern einzugehen, würde hier zu weit führen.

Delboeuf's eigene mathematische Theorie halte ich für höchst beachtenswerth, und glaube, daß dieselbe einen wesentlichen Fortschritt begründen kann, obschon sie bei mißverständlicher Anwendung leicht zu einem unwissenschaftlichen Verfahren verleitet. Die Euklidischen Axiome stehen vereinzelt neben einander, ohne auf einen gemeinsamen Gesichtspunct gebracht zu seyn. Es konnte dies namentlich darum nicht geschehen, weil das eilfte Axiom einen den übrigen fremdartigen Charakter trägt*). Aber eben dieses Axiom ist nicht durchaus von wahrhaft axiomatischer Natur. Es läßt sich mathematisch auf zwei Sätze reduciren, wovon der eine mit den übrigen Axiomen wesentlich gleichartig ist, der andere aber einen Beweis zuläßt und fordert; jener erste betrifft die Richtung und die Winkelverhältnisse, dieser andere die Nothwendigkeit des Zusammentreffens aller nicht gleichgerichteten Linien in einer Ebene miteinander. Diesen letzteren Satz hat zuerst Legendre mit einem strengen Beweise versehen (was Delboeuf S. 218 gegen denselben bemerkt, ist unhaltbar) und eben dadurch jene Trennung ermöglicht. Nachdem dieselbe vollzogen ist, läßt sich der als Axiom zurückbleibende Satz mit den übrigen geometrischen Axiomen unter einen gemeinsamen Gesichtspunct stellen, welchen zuerst angegeben zu haben, Delboeuf's Verdienst ist. Es ist der schon erwähnte Gesichtspunct der Homogeneität des Raumes, welcher auf die Unabhängigkeit zurückgeht, die zwischen den beiden für die Geometrie wesentlichsten Kategorien: Quantität und Form, besteht, mit anderen Worten: auf die Relativität jeder Raumgröße. Delboeuf ordnet die verschiedenen Wissenschaften nach der zunehmenden Concretion ihrer Objecte (S. 35 ff.; S. 65 ff.). Das Resultat

---

*) Das eilfte Axiom (welches jedoch in einigen Ausgaben, bei anderer Anordnung, als fünftes Postulat, *αἴτημα ε'* erscheint) lautet: *ἐὰν εἰς δύο εὐθείας εὐθεῖά τις ἐμπίπτουσα τὰς ἐντὸς καὶ ἐπὶ τὰ αὐτὰ μέρη γωνίας δύο ὀρθῶν ἐλάσσονας ποιῇ, ἐκβαλλόμενα; τὰς δύο εὐθείας ἐπ' ἄπειρον, συμπίπτειν ἀλλήλαις. ἐφ' ἃ μέρη εἰσὶν αἱ τῶν δύο ὀρθῶν ἐλάσσονες γωνίαι.*

der letzten Abstraction, welche noch der positiven Wissenschaft angehört und vor der Metaphysik liegt, ist die Quantität; auf diese geht die Arithmetik. Zu der Quantität tritt als nächste Kategorie die Form hinzu, deren Einheit mit der Quantität die Figur ist; die Wissenschaft der Figuren ist die Geometrie. Nehmen wir die Kraft hinzu, so erhalten wir das Gebiet der Mechanik 2c. Quantität und Form müssen nun zu einander entweder in dem Verhältniß stehen, daß an die bestimmte Quantität eine bestimmte Form gebunden sey und umgekehrt, oder in dem andern, daß eine dieser beiden Bestimmungen wechseln könne und doch die andere unverändert bleibe. Die Art, wie Delboeuf die letztere Voraussetzung als die wahre zu begründen und in dem Raum das „réceptacle homogène" aufzuzeigen sucht, hat nicht die genügende Strenge; in dem Fortgang von der „Abstraction" zu der „Homogeneification" liegt ein Sprung (saltus vitiosus). Der Nachweis aber, wie die sämmtlichen Axiome, deren die Geometrie bedarf, nur successive Anwendungen eben dieser Voraussetzung sind, ist eine sehr werthvolle und dankenswerthe Leistung. Es ist ein wesentlicher Gewinn, wenn das Vereinzelte auf gemeinsame Gesichtspuncte zurückgeführt wird, und ganz besonders dann, wenn diese Gesichtspuncte in den Kategorien liegen, die für das betreffende Gebiet von fundamentaler Bedeutung sind. Dem Streben nach philosophischer Einsicht erwächst hieraus die reinste Befriedigung.

Der Delboeuf'sche Gesichtspunkt der Homogeneität des Raumes oder der relativen Unabhängigkeit der Form und der Quantität von einander kann nun in zweifacher Weise zur Geltung gebracht werden. Entweder nämlich werden zuerst die einzelnen Axiom in Euklidischer Form (nur mit der vorhin bezeichneten Aenderung bei dem eilften) aufgestellt und die Aehnlichkeitssätze aus ihnen abgeleitet, und darnach die Abstraction vollzogen, daß hierin die allgemeine Wahrheit jener gegenseitigen Unabhängigkeit oder der Homogeneität des Raumes liege, deren Beweis dann in eben jenen mathematischen Einzelbetrachtungen gefunden wird; — oder es wird umgekehrt jener allgemeine

Gesichtspunct an die Spitze gestellt, was wiederum entweder hypothetisch (axiomatisch), oder auf Grund eines philosophischen Beweisversuches geschehen kann, und dann hieraus die Reihe der einzelnen Axiome abgeleitet. Das erste Verfahren ist in mathematischer Beziehung unbedenklicher; das zweite dagegen in jeder seiner beiden Modificationen empfiehlt sich mehr aus philosophischen Gründen. Delboeuf hat den zweiten Weg eingeschlagen, leider ohne von diesem sehr bestreitbaren Gange die unbestreitbar werthvollen Elemente seiner Theorie vorsichtig zu sondern. Es entsteht so die Gefahr, daß Mathematiker, welche mit jenem mehr philosophischen Verfahren, welches Delboeuf empfiehlt, unzufrieden sind und dasselbe dem Geiste ihrer Wissenschaft nicht entsprechend finden, hiermit zugleich leicht auch jene Gedanken verwerfen, die doch in der That der philosophisch-mathematischen Wissenschaft eine nicht unbeträchtliche Förderung zu gewähren vermögen *).

---

*) Es ist sehr bemerkenswerth, daß bereits Leibnitz in einem Aufsatz, der freilich erst 1858 veröffentlicht worden ist und sowohl Delboeuf, als auch dem Rec. unbekannt war, die fundamentalen Begriffe und Sätze der Geometrie in einer Weise behandelt, die sich mit der Delboeuf'schen vielfach und innig berührt. Dieser Aufsatz ist betitelt: „In Euclidis πρῶτα“ und findet sich aus den Manuscripten der Kgl. Bibliothek zu Hannover abgedruckt in Leibn. math. Schriften, hrsg. v. C. J. Gerhardt, 2. Abth. 1. Bd., Halle 1858, S. 183—211. Leibnitz definirt dort die gerade Linie: Recta est linea, cujus pars quaevis est similis toti. Er geht also, wie auch Delboeuf, von einem erweiterten Begriff der Aehnlichkeit aus. Ferner die Ebene: Plana est superficies, in qua pars est similis toti. Von den Parallellinien stellt er neben anderen Definitionen folgende auf: Parallelae possunt definiri rectae, quae se invicem ubique habent eodem modo. Leibnitz findet, man müsse zunächst beweisen: „si una recta ad duas aequales angulos facit, quamvis ad eam“ (ad eas?) „angulos“ (aequales) „facere.“ Er hat viele Versuche gemacht, dies darzuthun, und glaubt endlich mittelst des Satzes vom zureichenden Grunde zum Ziele gelangt zu seyn. Einen Beweis von der Art der Euklidischen hat er nicht gefunden. Von da geht er weiter zum eilften Euklidischen Axiom fort (welches nach seiner Zählung das dreizehnte ist), führt die Beweisversuche an, die Proklus und Clavius von bestimmten Voraussetzungen aus gemacht haben (und vielleicht vor Proklus auch schon Geminus) und verheißt einen eigenen kürzeren beizufügen: „sed de his agemus et breviora etiam tentabimus suo loco. (Ich habe diese verheißene Stelle in dem mir

Die Bedenken, welche sich gegen eine eigentliche Ableitung der geometrischen Fundamentalsätze aus jenem Delboeuf'schen Princip erheben lassen, laufen im Wesentlichen auf Folgendes hinaus. Form ist ein nicht mathematisch definirter Begriff; Delboeuf's metaphysische Definition: „Form ist die Essenz (Quantität die Substanz) der Figur" (S. 131), ist, wie er selbst anerkennt, für die Mathematik nicht verwendbar; an sich selbst aber ist dieser Begriff nicht klar genug, um mit den von Euklid als primitiv angenommenen Vorstellungen auf gleiche Linie gestellt zu werden. Im Grunde liegt in der Möglichkeit gleicher Form bei verschiedener Größe schon die Gesammtheit der Sätze über die Aehnlichkeit; diese dürfen aber nicht anticipirt werden. Man kann einen bestimmten einzelnen Satz, den die unmittelbare mathematische Anschauung wenigstens approximativ bestätigt, als Axiom setzen; von solcher Art ist aber nicht der Satz von der allgemeinen Möglichkeit gleicher Form bei verschiedener Größe. Dieser geht nicht auf eine einzelne Classe einfacher Gebilde, wobei sich die Vergleichung mit Bestimmtheit vollziehen ließe, sondern auf die verschiedenartigsten Gebilde zugleich, auf Linien, Dreiecke, Polygone, Curven, Körper von aller Art; es liegt darin die Behauptung, daß in allen Fällen, wenn ich gewisse Stücke (die Bestimmungsstücke) vergrößere, die übrigen bei entsprechender Lage in gleichem Verhältniß wachsen müssen, und eine solche Behauptung kann nicht als Axiom gesetzt werden, ohne die Wissenschaft zu zerstören; denn sie nimmt von vorn herein ohne Beweis an, was in der mathematischen Wissenschaft sich als endliches Resultat aus sehr vielen erwiesenen Sätzen ergibt.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Manche von einem er-

---

vorliegenden, oben citirten Bande nicht gefunden.) Das ist also im Wesentlichen der nämliche Beweisgang, den später Legendre genommen hat, und der durchaus in der Natur des Problems begründet ist.

Auch Bolzano hat, wie ich aus Anführungen entnehme, den Begriff der Aehnlichkeit als einen fundamentalen betrachtet. Doch sind mir Bolzano's eigene Schriften über jene Probleme (Betrachtungen über einige Gegenstände der Elementargeometrie, 1804, u. andere) nicht zur Hand.

clusiv mathematischen Standpuncte aus in diesem Sinne über Delboeuf's Theorie urtheilen und hiermit dieselbe schlechthin abweisen werden. Nach unseren obigen Bemerkungen würde die völlige Abweisung jedenfalls ungerechtfertigt seyn, selbst wenn die dargelegten Bedenken unlösbar wären. Doch glaube ich, daß dieselben sich erledigen lassen, wofern nur der Sinn, in welchem das Princip der Homogeneität des Raumes an die Spitze der Geometrie gestellt werden und den einzelnen Lehren zum Fundamente dienen soll, näher bestimmt, und dieser Sinn in der Durchführung mit einer so strengen Genauigkeit festgehalten wird, wie die Wissenschaft es fordert, und wie es sich bei Delboeuf selbst zwar vorwiegend, jedoch wohl nicht durchweg findet. Es muß nämlich streng darauf gehalten werden, daß jener allgemeine Gedanke an die Spitze des Ganzen nicht in der Qualität eines mathematischen Satzes, sondern nur eines leitenden Gesichtspunctes als abstractes Princip treten könne und solle, von welchem eine unmittelbare Anwendung auf complicirte concrete Verhältnisse ganz und gar nicht gemacht werden darf; daß vielmehr die Weise der Concretion dieses Princips der regelrechte successive Fortschritt vom Einfacheren zum Zusammengesetzteren seyn muß. Es sind aus dem abstracten Princip unmittelbar nur „Axiome," und zwar die Euklidischen Axiome (mit der oben angegebenen Aenderung hinsichtlich des eilften und einigen anderen Modificationen) herauszunehmen, in dem Sinne, daß sie durch dasselbe vielmehr philosophisch, als eigentlich mathematisch begründet werden; von da ab ist dann ganz in Euklidischem Sinne (die bezeichneten Aenderungen mit ihren wesentlichen Consequenzen abgerechnet) mathematisch zu deduciren; ein directer, nicht durch jene „Axiome" vermittelter Rückgang auf das philosophische Princip ist niemals zu gestatten. Es steht damit so, wenn dieser Vergleich erlaubt ist, wie mit der Anwendung von Verfassungsprincipien in einem constitutionellen Staate auf die einzelnen Verhältnisse des politischen und socialen Lebens, die nur durch die Gesetze vermittelt seyn darf, welche ihrerseits auf jenem Allgemeineren ruhen.

Läßt man jene Forderung in der Mathematik unerfüllt, so trifft dann das Verfahren mit Recht der Vorwurf der Verletzung wissenschaftlicher Normen, gleich wie den analog politischen Fehler der Vorwurf einer Verletzung rechtlicher Normen. Wer aber, um diesem Fehler zu entgehen, die allgemeinen, principiellen Bestimmungen überhaupt verbannen wollte, würde nur aus der Scylla in die Charybdis gerathen. Die successive Explication des Princips und die Beweisführung für die einzelnen Sätze ist der Ort, wo jene mathematischen Anforderungen ihre Geltung haben; sie gibt dem Gedanken der Homogeneität jene Klarheit und Bestimmtheit, die der Mathematiker mit Recht verlangt, und die innerhalb seiner Wissenschaft durch eine bloß philosophische Definition, wäre dieselbe auch glücklicher, als die Delboeuf'sche, doch nicht erlangt werden könnte; eine mathematische Definition aber ist bei einem Fundamentalbegriff unmöglich. Nachdem durch diese Mittel die Tragweite des Princips dargelegt ist, kann jene Zusammenfassung der gewonnenen Resultate erfolgen, welche das Princip, das ursprünglich nur als ein abstract allgemeines vorausgesetzt war, auf Grund der vollzogenen Besonderung als ein concret allgemeines wieder erzeugt. Unter dieser Bedingung harmonirt das Verfahren gleich sehr mit den unverletzlichen mathematischen, wie mit den philosophischen Normen. Da das Allgemeine zu Anfang und am Schluß trotz der anscheinenden Identität in wesentlich verschiedenem Sinne erscheint, so ist das ganze Verfahren nicht auf eine unzulässige Anticipation basirt und mit dem Fehler des Cirkelschlusses behaftet, sondern bewegt sich durchaus in demjenigen Gange, in welchem auch die Wissenschaft ihre höchste, dem Inhalt adäquate Form findet.

Es ist ferner dem Mathematiker wichtig, zu wissen, wie viel aus einer bestimmten Zahl von Axiomen ohne die übrigen folge, insbesondre, was ohne das eilfte Axiom des Euklid, und was nur mit Hülfe von diesem sich feststellen lasse. Auf diese Frage antwortet in gewissem Maße schon Euklid selbst durch die Anordnung seiner Sätze. Er beweist z. B. zuvörderst (im 17. Satz) ohne Hülfe seines eilften Axioms, daß die Summe

je zweier Winkel des geradlinigen ebenen Dreiecks kleiner sey, als zwei rechte, dann später (im 32. Satz) mit Hülfe jenes Axioms, daß die Summe der sämmtlichen Winkel gleich zweien rechten sey. (Der 32. Satz geht nämlich auf den 29. zurück, dessen Beweis auf jenes Axiom gegründet wird.) Eine vollständigere Antwort gibt die „Géométrie imaginaire," welche Lobatschewski aufgestellt, und deren Grundgedanken auch schon Gauß, obschon vielleicht nur mündlich, ausgesprochen hat, eine hypothetische Geometrie, die mit Hülfe der analytischen Rechnung auf Grund der Gültigkeit der früheren Axiome, aber zugleich der Ungültigkeit des eilften, also der Gültigkeit seines contradictorischen Gegentheils, entworfen wird und eine Reihe von Sätzen enthält, welche untereinander widerspruchslos zusammenstimmen, aber der Wirklichkeit nicht entsprechen. Nun könnte der Geometrie Delboeuf's noch der Vorwurf gemacht werden, daß sie diese Unterschiede verwische. Ihr Princip liefert ihr den wesentlichen Gehalt des eilften Axioms zugleich mit den übrigen Axiomen; in der systematischen Ausführung scheidet sie demgemäß nicht jene beiden Classen von Sätzen, beweist z. B. nicht erst den 17. Satz des Euklid und darnach in einem anderen Zusammenhange den 32., sondern von vornherein den letzteren, in welchem jener mitenthalten ist. Indeß jener Vorwurf wäre ungerechtfertigt. Für die systematische Darstellung ist die Delboeuf'sche Weise (die übrigens ohne sein Homogeneitätsprincip längst von Vielen geübt worden ist, weil sie in didaktischer Beziehung eine ungemeine Erleichterung gewährt) nicht schlechter, als die Euklidische, sondern von wesentlichem Vortheil; Untersuchungen der bezeichneten Art, wie viel aus gewissen Axiomen ohne gewisse andere folge, gehören in Monographien, und in solchen finden sie auch nach dem Delboeuf'schen Princip ihre vollberechtigte Stelle.

Die Schrift Delboeuf's enthält (S. 265 ff.) ein Schema der aus seinem Princip fließenden Anordnung der Geometrie. Vor der wirklichen Ausführung wird sich ein definitives Urtheil wohl kaum mit rechter Sicherheit fällen lassen; der Eindruck

aber das Schema macht, ist im Ganzen sehr vertrauenerweckend. Einzelnes, was übrigens nicht als Consequenz des Princips erscheint, erregt Bedenken und dürfte zu einer wiederholten Erwägung empfohlen werden, so insbesondere die Stelle des calcul de π vor der mesure des surfaces und daher auch vor dem théorème de Pythagore. Man kann freilich so verfahren, da die Aehnlichkeitssätze früher vorkommen sollen; aber es fragt sich, ob nicht dann doch implicite etwas vorausgenommen werde, wozu man sich nur noch nicht ausdrücklich bekennen mag. Wie dem aber auch sey, jedenfalls ist der allgemeine Eindruck ein vortheilhafter. Anschaulichkeit, Ueberſichtlichkeit, durchgängige Verbindung des wesentlich Zusammengehörigen und genetische Beweisführung scheint sich in der That auf diesem Wege ohne Beeinträchtigung der Strenge erreichen zu lassen.

Von den philosophischen Beziehungen, welche Delboeuf berührt, ist die wichtigste die von ihm anerkannte Einheit der Methode in allen positiven Wissenschaften und die Einreihung der Mathematik in die Zahl der letzteren. Delboeuf stimmt mit dieser Ansicht mit mir im Wesentlichen zusammen, obschon er gegen einzelne meiner Aeußerungen eine Polemik führt, die nicht ganz frei von mißverständlicher Auffassung meines Gedankens ist. Die wichtigste unter den wirklichen Differenzen betrifft die Frage, ob die arithmetischen Axiome analytische Urtheile im Kantischen Sinne dieses Ausdrucks seyen, wofür ich sie halte, oder nicht; da aber diese Frage nur nebenbei zur Sprache kommt, indem das Thema meiner Abhandlung und auch das der Delboeuf'schen Schrift auf die Geometrie geht, so mag auch hier die bloße Erwähnung genügen. Was die Metaphysik betrifft, für deren Existenzberechtigung Delboeuf in der Vorrede zu seiner Schrift (S. XII ff.) eine Lanze einlegt, so neigt er dahin, ihr eine eigenthümliche Methode zu vindiciren, die von der gemeinsamen Methode der sämmtlichen positiven Wissenschaften wesentlich verschieden sey; doch bescheidet er sich, diese Frage unter vorläufiger Verweisung auf Vacherot (la Métaphysique et la Science, Paris 1858) noch

unerörtert zu lassen; er bezeichnet dieselbe (S. XIX) sehr richtig als eine „question bien autrement ardue que celle des postulats.“ Zuletzt wird, glaube ich, auch dieser vorläufig allerdings zu setzende methodische Gegensatz sich wiederum relativiren müssen; sofern er aber besteht, hat die Frage ihr Recht, auf welche Seite die Mathematik zu stellen sey. Kant vergesellschaftet sie mit der Metaphysik; beide sind ihm Wissenschaften a priori von synthetischem Charakter, die auf subjectiven Urformen beruhen, die eine auf Formen der reinen Anschauung, die andere auf Stammbegriffen des Verstandes. Durch Kant ist bei uns diese Zusammenordnung so sehr zur Gewohnheit geworden, daß eine entgegengesetzte für Viele etwas Befremdliches haben wird. Und doch ist eine innere Berechtigung dieser andern methodischen Ansicht gewiß nicht abzusprechen. Interessirt den Metaphysiker vorwiegend der Sinn und Werth der Dinge, ihre immanente Teleologie, das Verhältniß ferner des Endlichen zum Ewigen und des Ewigen zum Endlichen, den Naturforscher dagegen vorwiegend die Erscheinung in ihrer Bestimmtheit nach Maß und Zahl, die wirkende Ursache und das Gesetz des Geschehens, so kann es nicht zweifelhaft seyn, auf welche dieser beiden Seiten die Mathematik ihrem Inhalte nach zu stehen komme, und es kann sich kaum in methodischer Beziehung anders verhalten, sofern die Methode die adäquate Form ihres Inhaltes ist. Doch diese Frage hier näher zu erörtern, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Gewiß wird Jeder, der die weitreichende Bedeutung solcher Untersuchungen und zugleich die mannichfachen Schwierigkeiten und Gefahren kennt, mit denen dieselben verflochten sind, dem denkkräftigen Verfasser des angezeigten Werkes, auch wo er seinen Ansichten nicht beizustimmen vermag, für die reichen und lebendigen Anregungen Dank wissen, die dasselbe gewährt.

Dr. Ueberweg.

Ueber das durch Hrn. Prof. Noack bekämpfte Ich-Gespenst. Mit Beziehung auf den Artikel „Ueber eine Erneuerung des Ich-Gespenstes" in Noack's „Psyche" 1859. II., 2. S. 124 ff., und „Ueber Herbart und Fichte als Ichlehrer" in gegenwärtiger Zeitschrift 1859. Bd. 34. S. 41. ff.

Unterwerfen wir den Inhalt unseres Selbstbewußtseyns einer sorgfältigen Beobachtung, so finden wir, daß sich Thätigkeiten von dreifacher Art in ihm vereinigen. Wir finden:

1) Thätigkeiten einer blinden Association in den Vorstellungen, so wie einer blinden Reaktion in den Trieben, welche nur allein nach Gesetzen sich vollziehen, die schon im blinden Trieborganismus walten, und folglich dem Bewußtseyn keineswegs eigenthümlich sind. In diesen Thätigkeiten findet sich noch keine Spur von Spontaneität oder Selbstbestimmung. In ihnen steht das Selbst auf dem ersten Grade seiner Entwicklung. (Selbst [1]).

2) Thätigkeiten, welche dem Bewußtseyn eigenthümlich sind, welche aber auf Reize erfolgen, die aus dem blinden Trieborganismus stammen. Man dürfte diese Thätigkeiten die halbspontanen nennen. In ihnen steht das Selbst auf dem zweiten Grade seiner Entwicklung. (Selbst [2]).

3) Völlig spontane Thätigkeiten, d. h. solche, die nicht nur dem Bewußtseyn eigenthümlich sind, sondern auch auf Reize erfolgen, welche aus dem Innern der bewußten Funktion selber stammen. In ihnen steht das Selbst auf dem dritten Grade seiner Entwicklung. (Selbst [3]).

Die Schwierigkeit der psychologischen Analyse beruhet vorzüglich mit darauf, daß diese drei Arten von Thätigkeit in unseren Seelenprocessen beständig durch einander spielen und in einander verwoben sind, so daß wir niemals eine von ihnen im Experimente isoliren können, sondern den Begriff ihrer reinen Funktion immer nur durch eine Subtraktion gewinnen. Am leichtesten gelingt solche Subtraktion in Beziehung auf die erste Thätigkeit, am schwersten in Beziehung auf die dritte. Der Grund davon ist der, daß die Funktionen der ersten Thätigkeit auch vorkommen ohne die zweite und dritte, hingegen die der dritten niemals, ohne die erste und zweite zur Unterlage zu ha-

ben. Die Funktion der dritten fließt in die der zweiten und ersten überall und alldurchdringend ein als ein Differential, welches sich zwar als verschwindende Größe im einzelnen Momente der Beobachtung niemals aussondern und einzeln fixiren läßt, welches aber überall sich in den Resultaten auf die auffallendste Art als mitwirkend kund giebt, wie dieses in unserem „Systeme der Psychologie" in den Abschnitten über Anstrengung der Triebe im §. 45. des ersten Theils, ferner über Willenserschlaffung (I, S. 432), Anstrengung der Aufmerksamkeit (I, S. 439), Erzeugung des Bewußtseyns auf unzulängliche Reize (I, S. 467), und über aufreibende Thätigkeiten (II, S. 467) sich näher nachgewiesen findet.

Diese spontane, in mehr oder weniger vollzogenen oder unterlassenen Anstrengungen sich selbst von innen her reizende, und in den aus diesen Reizungen entspringenden Produkten sich selbst setzende Thätigkeit darf der speculative Philosoph zum Behuf eines metaphysischen Aufbaues aus letzten Principien wohl gesondert hinstellen, wie J. G. Fichte in der Wissenschaftslehre gethan hat, nur hat er sich dabei zu hüten, das spekulative Postulat mit dem empirischen Thatbestande zu verwechseln. Daß bei Fichte eine solche Verwechselung vorgegangen sey, darf man nicht behaupten; nur liegt es in der Natur der Sache, daß bei dem damaligen Zustande der Psychologie, welche von strengen und durchgreifenden Gesetzen des Seelenlebens überhaupt noch nichts wußte, manche Aeußerungen des großen Mannes mit unterlaufen konnten, welche im Lichte einer genauen psychologischen Analyse sich nicht rechtfertigen. Wir hielten es daher in jener „über Herbart und Fichte als Ichlehrer" geschriebenen Abhandlung für eine nicht überflüssige Arbeit, einmal genau zu untersuchen, wie vom Standpunkte einer sorgfältigen psychologischen Analyse aus die Formel lauten müsse, in welcher der Fichtesche Grundgedanke, welchen Fichte zwar überall mit Klarheit ergriffen, aber zuweilen in unvorsichtige Ausdrücke gekleidet hatte, korrekt und untadelhaft ausgesprochen werden könne. Wir begaben uns damit keinesweges außerhalb des Feldes der Er-

fahrung, obwohl an ihre äußerste Grenze, dahin, wo sich ein Blick in das Feld der Spekulation öffnet. Denn wo die Erfahrung aufhört, fängt die Spekulation an.

Unser geehrter Gegner scheint eine andere Ansicht vom Verhältnisse der Erfahrung zur Spekulation zu haben. Er scheint die Bestimmung beider nicht darein zu setzen, einander hülfreiche Hand zu bieten, sondern einander auf Leben und Tod zu bekämpfen, sonst würde er ja wohl nicht das Ich der Wissenschaftslehre, diesen Grundbegriff der ganzen Spekulation seit Kant, für ein bloßes Gespenst, also für einen Wahn kranker Gehirne erklären. Wir sind hierin entschieden anderer Meinung, als er. Auch geben wir ihm wohl zu bedenken, daß er in einem solchen Kampfe gegen die Spekulation schwerlich die ihm ähnlich Gesinnten von Seiten der empirischen Naturwissenschaft auf seine Seite ziehen wird. Denn Niemand unter den so Gesinnten von dieser Seite ist von solcher Besonnenheit und Umsicht, daß er die Studien, welche unser geehrter Gegner treibt, von bloßer Spekulation zu unterscheiden nur auf das entfernteste im Stande wäre. Die psychologische Empirie hat gegen die naturwissenschaftliche Empirie schon aus bloßer Klugheit so lange auf der Seite der Spekulation zu kämpfen, bis sie sich die Anerkennung ihrer Ebenbürtigkeit von Seiten der Naturforscher errungen hat, welche man nicht durch Nachgiebigkeit und bescheidene Anbequemung, sondern weit eher durch selbstbewußtes Behaupten und consequentes Durchführen der diametral entgegengesetzten Standpunkte erringt.

Zur Beschwörung und Bannung des sogenannten Ichgespenstes der Spekulation bedient sich unser geehrter Gegner einer eigenthümlichen, von ihm bei dieser Gelegenheit zum ersten male vorgetragenen Hypothese aus der Nervenphysiologie über die Entstehung des Bewußtseyns als einer Funktion der Hirnhäute. Das, was hierbei auffällt, sind zwei Punkte.

Der erste ist, daß es unserem geehrten Gegner nicht einzufallen scheint, auf ein wie schlüpfriges und unsicheres Gebiet er sich hiermit begiebt, indem er den Entschluß faßt, die sichere,

die psychologische Erkenntniß, der unsichreren, der physiologischen gänzlich unterzuordnen und als einer Inhaberin der höchsten Wahrheitskriterien in Dienst zu geben. Der Theologie als Magd zu dienen, hat die Philosophie allerdings eine lange Zeit der Knechtschaft hindurch gelernt. Die Anmuthung hingegen, sich als Magd der Naturwissenschaft zu vermiethen, ist neu. Soll dieses ein Vorschlag an die Philosophie seyn, sich dem theologischen Knechtsdienste zu entziehen auf dem Wege eines anderen Knechtsdienstes, eines noch schmachvolleren? Die Philosophie bedarf solcher Vorschläge nicht. Die Zeit ist längst vorhanden, wo ihr ihre Selbstständigkeit von allen Seiten her vollkommen gegönnt wird.

Der zweite Punkt ist der, daß unser geehrter Gegner, nachdem er an die Nervenphysiologie als an eine über die Autorität der bloßen Philosophie hinausgerückte infallible und sichere Instanz appellirt hat, zum Schlusse sich auf folgende kleinlaute Wendung zurück zieht wie einer, welcher sich doch nicht recht sicher im Sattel fühlt (S. 126):

„Nach allen durch die nervenphysiologischen Daten gegebenen Inzichten zn urtheilen, beruht die Thätigkeit des Ich oder der Vorgang des Bewußtseyns auf einer Tastempfindung der Hirnhäute, und ist seinem Wesen nach die feinst nuancirte Erregung des Gemein- und Muskelgefühls der Hirnhäute, ein Satz freilich, den wir hier ausdrücklich nur als Hypothese hinstellen, d. h. als einen Gedankenversuch, mit Hülfe dessen die Möglichkeit gewonnen werden soll, die räthselhafte Thatsache und den dunkeln Vorgang des Bewußtseyns aus dem Zusammenhange der übrigen Gesetze des Nervenlebens zu erklären."

Also vor einer in zukünftige Aussicht gestellten Hypothese, zu deren zukünftiger Unterstützung Herr Noack „seiner Zeit den Unterbau der diese Hypothese stützenden nervenphysiologischen Daten weiter auszuführen" verspricht, soll das einerseits aus exakter unmittelbarer Analysis der Thatsachen, andererseits aus den unumstößlichen Resultaten der kantischen Kritik erwachsene

Ichgespenst der Wissenschaftslehre sich sofort in Nebel und Rauch auflösen. Ist das nicht eine recht starke Anmuthung an das Gespenst? und gleicht unser geehrter Gegner in dieser kleinlauten Schlußwendung nicht einem Springer, welcher einen tüchtigen Anlauf nimmt, um am Ende — ruhig vor dem Graben stehen zu bleiben?

Man kann daher gar nicht wissen, wie weit unser geehrter Gegner seine eigene Hypothese nur selbst zu vertheidigen oder ihr in Zukunft treu zu bleiben gedenke, und es ist daher auch eigentlich kein Grund vorhanden, nur ein Wort darauf zu erwidern. Sonst würden wir ihm bemerklich machen, daß die Tastempfindungen, unter welche er das Bewußtseyn subsumirt, in keinem Falle etwas weiteres zu liefern im Stande sind, als unbewußten Vorstellungsinhalt, zu welchem, wenn er bewußt werden soll, erst die in ihm noch nicht mit enthaltene Apperception treten muß. Unser geehrter Gegner legt in seiner Hypothese an den Tag, daß er den seit Leibnitz allen intelligenten Psychologen geläufigen Unterschied zwischen Perception und Apperception bis heute noch gar nicht gefaßt zu haben scheint, worin sich eine Unwissenheit offenbart, welche bei dem Herausgeber einer psychologischen Zeitschrift allerdings in Erstaunen setzen kann.

Man kann sich recht wohl in der Psychologie auf den rein empirischen Standpunkt stellen, und dabei dennoch gegen die Spekulation den Respekt wahren, welcher ihr gebührt Vielmehr wird das Hintansetzen dieses Respekts auch der empirischen Methode der Psychologie selbst immer früher oder später zum Schaden gereichen. Ueberall wo sich genau beobachten läßt, sind wir in der Wissenschaft auf die empirische Methode gewiesen, überall, wo dieses nicht der Fall ist, auf die speculative. Keine dieser Methoden darf unangebaut bleiben, wenn der Geist sich seine wissenschaftliche Gesundheit bewahren, und nicht auf diese oder jene Art zum Krüppel werden will. Mangel an Empirie macht pedantisch und aufgeblasen, Mangel an Spekulation leichtsinnig und bornirt. Bornirt insofern, als sich der falsche Wahn einstellt, daß die Festigkeit der Wissenschaft überall nur so weit

reiche, als man ihre Gegenstände mit Händen greifen kann. Leichtsinnig insofern, als man bei allem, was diese Grenze überschreitet, dem Leichtsinn eines bloß sophistischen und jede feste Ueberzeugung ausschließenden Geredes verfällt, bei welchem alle Grundsätze schweigen, und der Esprit, der gute Einfall, der Witz zum alleinigen Kriterium der Wahrheit erhoben wird.

Daneben geräth auch der empirische Psychologe in schweren Irrthum, wenn er meint, den empirischen Naturforscher durch gewisse unbestimmte Zugeständnisse gegen eingewurzelte Antipathien und zufällige Schwächen unserer heutigen Naturforschung für die Sache der Philosophie zu gewinnen. Der Erfolg wird immer in's Gegentheil umschlagen. Der Naturforscher merkt unsere Schwäche, und faßt unsere unrechtmäßige Nachgiebigkeit mit Recht nur als Charakterlosigkeit auf. Der Hauptgrund, warum das gut beabsichtigte Werk unserer Naturphilosophie mißlang, war der, daß sie der Naturwissenschaft nicht den strengen Begriff des spekulativen Ich, sondern ein aus ihm und gewissen empirischen Analogieen zusammengebrautes Mischprodukt entgegen brächte, welches allerdings eine Gährung verursachen konnte, aber nur eine ungesunde, zuletzt in Fäulniß und Verwesung umschlagende. Will der Psychologe dem Naturforscher aufs neue Achtung abnöthigen, so muß er alle halben Positionen vermeiden. Denn solche Palliativmittelchen, als diese bieten, hat der Naturforscher auch in seinem eigenen Bereiche umsonst. Dazu bedarf er des Psychologen nicht. Was ihm fehlt, und was er entweder wissend oder unwissend ersehnt, das ist der strenge durchschlagende Grundsatz einer alldurchwaltenden Lebensformel, dieser alldurchdringende Sonnenstrahl, dessen Gegenwart überall, wohin er trifft, organisirend wirkt. Die Ursonne bescheint zunächst das psychologische Gebiet, und dringt von dort aus gradweise in immer weitere und weitere Umkreise hinein. Daher hat der Psychologe die Bestimmung, in diesem Geschäft als der Erste voranzugehen, damit die Anderen ihm folgen. Er hat die Aufgabe, den Vorarbeiter im Centrum zu zu machen, damit unter den peripherischen Kreisen einer nach dem andern allmälig mit in das Geschäft der großen philosophischen Werkstätte, in die Freude dieser Arbeit unwiderstehlich mit hinein gezogen werde. Wie will der empirische Psychologe aber nur irgend die Hoffnung haben, dieser seiner Bestimmung nachzukommen, wenn er damit anfängt, das Licht der Centralsonne auszulöschen, und dadurch die Helligkeit, welche eben erst auf allen Pfaden zu dämmern begann, aufs neue in die alte Finsterniß zu versenken?

C. Fortlage.

Moses Mendelsohn's philosophische und religiöse Grundsätze mit Hinblick auf Lessing dargestellt von Dr. M. Kayserling. Leipzig: Hermann Mendelssohn. 1856.

Das Bild dieses edlen Mannes, welcher streng gegen sich und milde gegen Andere dachte und handelte, von welchem Lessing urtheilte, er sey ein „zweiter Spinoza, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als dessen Irrthümer fehlen," — das Bild eines solchen Forschers ist wohl würdig und werth, unserem Zeitalter wieder vor Augen gestellt zu werden. Und Kayserling hat dieß mit all' der Liebe, welche die Darstellung einer so besonnenen, menschenfreundlichen, still reformatorisch und aufopfernd wirkenden Persönlichkeit, wie diejenige Mendelsohn's war, erfordert, aber auch mit der Unparteilichkeit gethan, welche die Schranken nicht übersieht, in denen sich der Geist des Mannes bewegte.

Mendelssohn unterschied, wie K. näher darlegt, drei Grade der Erkenntniß: die sinnliche Erkenntniß, die Erkenntniß des Denkbaren und Nichtdenkbaren, und die Erkenntniß des außer uns Wirklichen. Die unmittelbar sinnliche oder anschauende Erkenntniß, sey sie Empfindung des äußern oder Wahrnehmung des innern Sinnes, bedürfe weder der Vernunft noch des Verstandes, und führe die höchste Ueberzeugung mit sich. Nicht die Sinne täuschen, sondern der einen gegebenen sinnlichen Eindruck falsch subsumirende Verstand. K. findet hierin eine Vereinigung des Locke'schen Sensualismus mit dem Leibnitz'schen Idealismus. Wir können dieß gewisser Maaßen zugeben, müssen aber hinzusetzen, daß die bloße Empfindung und Wahrnehmung für sich ohne Verstand und Vernunft noch keine Erkenntniß ausmacht, sondern nur ein Faktor unserer Erkenntniß ist.

Von den Empfindungen geht Mendelssohn zu dem Daseyn selbst über. Sind dieselben wenigstens subjektiv in uns wirklich vorhanden, können sie als Abänderungen unseres Ich nicht geleugnet werden, so muß man auch dieses Ich zugeben, und der Schluß: cogito ergo sum, ist mithin unumstößlich gewiß. Allein entsprechen unseren Empfindungen und Vorstellungen auch Objecte außer uns, und wodurch unterscheiden sich blos subjektive Empfindungen und Vorstellungen von objektiven? Mendelssohn bejaht die erstere Frage und tritt somit dem Idealismus entgegen, sofern dieser leugnet, daß es außer uns wirklich sinnliche Gegenstände gebe, welche einen Grund enthalten, die Reihe der objektiven Begriffe so und nicht anders zu denken. Die zweite Frage aber beantwortet M. dahin, daß es im gesunden, wachenden Zustand ein Leichtes sey, beide Arten von Vorstellungen, die subjektiven und objektiven, von einander zu unterscheiden, indem die letzteren ihre Augenscheinlichkeit mit sich

führen, welche ſich dem geſunden Menſchenverſtand aufdringe. Weil aber ein Zuſtand eintrete, in welchem wir beide verwechſeln und Vorſtellungen für Darſtellungen äußerer Gegenſtände halten, nämlich der Traum, ſo forſchte M. nach einem deutlichen Kriterium der objektiven Vorſtellungen, und behauptete in dieſer Hinſicht, daß die Verbindung der Begriffe nur eine ſubjektive ſey, wenn ſie nach den Geſetzen des Witzes, der Einbildungskraft oder der Vernunft erfolgen, eine objektive aber, wenn ſie nach anerkannten Geſetzen der Natur als Urſache und Wirkung der Natur mit einander verknüpft ſind. Es iſt nun freilich hiebei der Ausdruck Vernunft in einem falſchen Sinne gebraucht, da gerade das vernünftige Denken das objektive iſt; hinwiederum enthält das Kriterium Mendelsſohns eine petitio principii, da es ſich eben fragt, wie wir zur Kenntniß „anerkannter Geſetze der Natur“ d. h. objektiver Naturgeſetze gelangen; auch liegt in dem Bedürfniß, die inſtinktartige Gewißheit der unmittelbaren ſinnlichen Erkenntniß in ein Erkennen des objektiven Kriteriums wahrer Vorſtellungen zu erheben, bereits das Ungenügende der blos unmittelbaren Evidenz. Auch hat die neuere Naturforſchung gezeigt, daß das ſubjektive Element unſerer ſinnlichen Wahrnehmung weit umfaſſender iſt, als ſich M. dachte und damals denken konnte. Dennoch iſt unverkennbar, daß M. auf einer richtigen Fährte begriffen war. Denn das Objektive unſerer Vorſtellungen iſt eben das von unſerem Vorſtellen (Witz, Einbildungskraft u. drgl.) in der Art Unabhängige, daß wir daſſelbe nicht anders vorſtellen und denken können, als wir es denken, und dieſen Begriff des Objektiven, welcher zugleich das Kriterium deſſelben iſt, hat M. ſichtlich im Auge.

Ganz beſonders wirkte bekanntlich M. auf dem ſittlich religiöſen Gebiete, und hier äußerte er eine wahrhaft fördernde Wirkung auf ſein Volk, das jüdiſche, mittelbar auf ſein ganzes Zeitalter durch die beſonnene, ächt philoſophiſche Art und Weiſe, wie er die Ideen der Religion auffaßte, und das religiöſe Bewußtſeyn der Menſchheit weder zu untergraben, noch auch in ſeiner vielfachen Verdunkelung und Trübung durch die ihm ſo leicht ſich beimiſchenden falſchen, abergläubiſchen und gottwidrigen Vorſtellungen zu erhalten und zu beſtärken, ſondern vielmehr zu läutern ſich beſtrebte. Seine Hauptendenz ging dahin, die Lehren der natürlichen oder der Vernunftreligion zu entwickeln und zu begründen, indem ihm die Vernunft das allgemein Menſchliche, das Erzeugniß der Allen gemeinſamen Natur, demnach auch dazu beſtimmt iſt, vermittelſt der aus ihr entſpringenden Glaubenslehren alle Völker zu einigen. Auch in der Religion nimmt deßwegen M. die Vernunft zur Führerin, und ſpricht es wiederholt aus, daß er in Abſicht auf religiöſe Dogmen keine

andere Ueberzeugung kenne, als die durch Vernunftgründe. Allein mit Recht bemerkt er zugleich — und hierin stimmte er mit Lessing überein und war er ein Vorläufer Schleiermacher's — daß die Religion nicht allein Sache des Verstandes, sondern auch des Herzens und Gemüthes sey. Von diesem Gesichtspunkt aus suchte er den Glauben an Gott, an die persönliche Unsterblichkeit und andere Dogmen zu begründen, stritt aber auch gegen die Lehren von einer Erbsünde, einer ewigen Verdammniß u. drgl. Von demselben freien Standpunkte aus kämpfte er für Glaubens- und Gewissensfreiheit, und suchte auf die Sitten des zu seiner Zeit ganz verkommenen, unter einem jahrtausendjährigen Druck leidenden jüdischen Volks veredelnd einzuwirken, durch treffliche Uebersetzungen einzelner Bücher der h. Schrift sein religiöses Bewußtseyn zu läutern, und, wie er selbst von der innigsten Liebe zu dem gemeinsamen deutschen Vaterland beseelt war, so auf Emancipation und Gleichstellung der Juden in demselben hinzuwirken.

Es lebte also Etwas von einem reformatorischen Geist in diesem Manne. Er eilte seiner Zeit weit voraus und griff mächtig in ihre Bewegungen ein. Sieht man seine lebendige Begeisterung für die deutsche Nationalität, so muß man für diesen edlen Zeugen der Wahrheit gewonnen werden, und nur bedauern, daß immer noch nicht die Forderungen, die er hinsichtlich der Emancipation seines Volks, der Gewissensfreiheit u. drgl. aufstellte, zur vollen Wirklichkeit gelangt sind. Freilich die Schranke, in welcher auch sein Bewußtseyn befangen war, zeigte sich in der Art und Weise, wie er bei aller Freiheit seines Denkens nicht etwa blos die Glaubenslehren der mosaischen Religion, die er mit der Vernunftreligion identificirte, sondern sogar auch das jüdische Ceremonialgesetz auffaßte und eine Giltigkeit desselben bis zu der Zeit behauptete, wo es Gott nicht mehr „für nöthig finden sollte, das jüdische Volk durch besondere Gesetze von anderen Völkern zu unterscheiden, und in einer zweiten öffentlichen Erscheinung äußerliche Religionsübungen einführen werde, welche das Herz aller Menschen zur Vereinigung mit ihrem Schöpfer verbinden." Allein bei allen solchen unphilosophischen Vorstellungen war doch das Grundstreben des Mannes ein so gesundes, daß wir die erneuerte Darstellung seines Lebensbildes namentlich in unseren Tagen, in welchen die Philosophie zum Theil auf ganz extreme Abwege gerathen ist, nur mit Freuden begrüßen können.

W.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Grundformen des Seyns.

Von A. Zeising.

Vierter Artikel: Die unbeschränkte Quantität als Zahl.

Der Begriff der Zahl, die wir in unserem vorigen Artikel als die erste unter den dispositiven Formen des Unendlichen kennen gelernt und als solche von Raum und Zeit unterschieden haben, entwickelt sich unmittelbar aus dem Begriff des absoluten Selbstbewußtseyns, der sich uns vorher als die einfach positive Form des Unendlichen ergeben hatte. Da nämlich das absolute Selbstbewußtseyn oder die unbeschränkte Selbstposition, wie wir bei Erörterung dieser Form gezeigt haben, nicht bloß als solche, sondern auch als Negation des Nicht-Selbst und als Beschränkung des Selbst auf das Selbst, mithin in drei verschiedenen Formen, nämlich als Position, als Negation und als Bestimmung zu denken ist, und hieraus geschlossen werden muß, daß ihr selbst die Möglichkeit und Nothwendigkeit inwohnt, sich in diesen drei Formen zu setzen, so folgt daraus zugleich, daß sie durch ihr eignes Wesen d. i. durch ihre Unbeschränktheit genöthigt ist, sich als in sich unterscheidbar, ihre Einheit als eine Mehrheit zu setzen. Hiemit aber geht sie dazu über, sich nicht mehr bloß als absolute Selbstposition, sondern auch als unbeschränkte Selbstdisposition darzustellen; und indem sie dies zunächst in rein innerlicher Form thut d. h. sich als Zerlegung des Selbst innerhalb des Selbst bethätigt, setzt sie sich als Zahl.

Der Begriff der Zahl ist also weiter nichts als das sich Erfassen der Selbstposition in ihrer theils positiven, theils terminativen Form, die Erkenntniß der Einheit. In der Position des Selbst als solcher liegt der Begriff der unmittelbaren Identität und Einheit; in der Negation des Nicht-Selbst hin-

gegen versteckt sich der Begriff der Nicht-Einheit oder der unbegränzten Vielheit, und endlich in der Beschränkung des Selbst auf das Selbst liegt der Gedanke, daß die Einheit Alles ist, also der Begriff der Allheit.

In und mit den drei Formen der Selbstposition sind also zugleich die drei Begriffe der Einheit, der Vielheit und der Allheit, und mit der Zusammenfassung derselben zu einem Gesammtbegriff der Begriff der an sich unbeschränkten, unbestimmten Zahl gegeben. Außerdem ist mit dem Gegensatz der Position und Negation und mit der Vermittlung desselben durch den Begriff der Beschränkung zugleich die Möglichkeit gegeben, sich die Zahl als positiv oder negativ, als unbegränzt oder begränzt, und wenn begränzt, als mehr oder minder begränzt, als größer oder kleiner, mithin auch als vergrößerungs- und verkleinerungsfähig zu denken.

Die unbeschränkte Zahl kann, ohne daß ihre Unbeschränktheit darunter litte, ebensowohl als Einheit, wie als Vielheit oder Allheit gedacht werden. Sie wird in allen drei Formen gleich unbeschränkt gedacht: denn Eins, außer welchem nichts Anderes existirt, ist nicht weniger, und Alles, welche jede denkbare Vielheit in sich begreift, ist nicht mehr als das in keine Schranken eingeschlossene, schlechthin unbestimmte Viele. Der Unterschied zwischen diesen drei Formen der Zahl-überhaupt ist nur der, daß die Unendlichkeit der Einheit als eine rein-innerliche d. h. als unendliche Theilbarkeit, dagegen die Unendlichkeit der Vielheit als eine rein-äußerliche d. h. als eine unendliche Getheiltheit, und endlich die Unendlichkeit der Allheit als eine die Aeußerlichkeit wieder als Innerlichkeit setzende d. h. als Wiederzusammenfassung des unendlich Getheilten zur Einheit und Totalität gedacht wird.

Auch in der Einheit liegt bereits die Vielheit, aber noch gebunden, unentwickelt, gleichsam in keimartigem, embryonischem Zustande. Das Viele ist in dem Einen mit dem Einen noch Eins, und wenn man es sich trotzdem als Vieles zu denken sucht, vermag man es sich nur als ein zerbrochenes Eins, mit-

hin die Einzelnen der Vielen nicht als wirkliche Einheiten, sondern nur als Bruchtheile des Eins zu denken. Die innerliche Zerlegung des Einen in Vieles ist daher eine solche, bei welcher die Einheit als das Bindende und Zusammenhaltende festgehalten, das Viele nicht wirklich von der Einheit abgelöst, sondern mit ihr in continuirlichem Zusammenhange erhalten wird. Diese Art der Zerlegung, bei welcher sich die Vielen zum Einen wie die Theile zum Ganzen verhalten, betrachten wir als die ursprüngliche Theilung und bezeichnen sie daher vorzugsweise als Partition.

Wie in der Einheit die Vielheit, so liegt in der Vielheit die Einheit, aber aufgelöst, vervielfacht, im Zustande der Vereinzelung und einer gegenseitigen Ausschließung und Abschließung. Das Eine ist nur insofern Eins in dem Vielen, als es zugleich Eins von dem Vielen ist. Will man es daher in dem Vielen als Eins denken, muß man es von den übrigen Eins des Vielen isolirt, losgerissen, als Einzelnes, mithin das Viele selbst nicht als ein Ganzes von zusammenhängenden Theilen, sondern als eine Gemeinschaft von Einzelnen denken. Der Begriff der Vielheit deutet daher auf eine Zerlegung der ursprünglichen Einheit zurück, die man sich nicht als eine bloße Partition, sondern als eine Dispartition oder Division, als eine Auseinanderlegung des Eins in viele Eins, welche zum Vielen im Verhältniß der Singularität zur Pluralität stehen, zu denken hat.

Erscheint in der Einheit das Viele gebunden, in der Vielheit das Eine zersplittert, so besteht das Charakteristische der Allheit darin, daß sie die Vielheit wieder zur Einheit zusammenfaßt, jedoch nicht so, daß damit die Selbständigkeit der Einzelnen im Vielen wieder aufgehoben, das Einzelne wieder zum gebundenen Theile des Ganzen gemacht würde, sondern nur in so weit, daß die verschiedenen Eins trotz ihrer Isolirtheit und Selbstständigkeit als unter einander eins und gleich, mithin als freie, aber vereinte, unter einem Gesammtbegriff zusammengefaßte Individuen, gleichsam als Exemplare der ursprünglichen

Einheit gedacht werden müssen. Die Allheit ist daher zugleich die Einheit in entwickelter und die Vielheit in vollendeter Form. Das Eine erscheint in ihr nicht bloß durch Partition, sondern auch durch Division, nicht bloß in Theile, sondern auch in Individuen zerlegt, aber trotzdem wird der Zusammenhang nicht als völlig aufgehoben, die Einheit nicht als ganz und gar aufgelöst betrachtet, vielmehr bildet sich in und mit ihr der Begriff einer höheren Einheit, in welchem zwischen dem Vielen und dem Einen nicht bloß das Verhältniß der Particularität zur Totalität oder das der Pluralität zur Singularität, sondern vielmehr das Verhältniß der Individualität zur Universalität, sowie das aus diesem sich entwickelnde Verhältniß der Specialität zur Generalität besteht.

Hiemit ist erwiesen, daß sich die Zahl in ihrer Unbeschränktheit ebensowohl als Einheit, wie als Vielheit und Allheit denken läßt, daß mithin Einheit, Vielheit und Allheit, absolut betrachtet, nur verschiedene Formen des Zahlbegriffes sind, welche innerhalb dieser Begriffssphäre wiederum den Kategorieen der Position, Disposition und Composition entsprechen. Gleichwohl lassen sich Einheit, Vielheit und Allheit auch als quantitativ verschieden denken, jedoch nur dann, wenn sie in Verhältniß zu einander oder relativ betrachtet werden und wenn dabei die Einheit als eine wenigstens in ihrem Verhältniß zur Mehrheit bestimmte Größe, nämlich als Simplum der Mehrheit, die Mehrheit dagegen als Multiplum der Einheit, und endlich die Allheit als Inbegriff oder Totalsumme aller denkbaren Einheiten und Mehrheiten gefaßt wird.

Zufolge dieser relativen, vergleichenden Auffassung erscheint nur noch die Allheit als die ohne jede Beschränkung gedachte Zahl. Einheit und Vielheit hingegen erscheinen, wenn auch nicht von Seiten ihres inneren, unendlich groß zu denkenden Werthes, doch in Vergleich mit dem stets über sie hinausgehenden Werth der Allheit, als beschränkt: denn so groß man sich auch immer das Eins oder das Viele denken möge, man kann es sich immer noch größer denken, vermag es sich also niemals

mit dem All, das von vornherein als Inbegriff jeder denkbaren Größe gedacht wird, als gleich, ja nicht einmal als einen bestimmbaren Theil des Alls zu denken. Einheit und Vielheit sind also, sofern sie mit der Allheit verglichen werden, stets minder große, hinter der Allheit zurückbleibende und insofern begränzte oder endliche Größen, die Allheit hingegen ist ihnen gegenüber die mit ihnen schlechterdings incommensurable, schlechthin absolute und transscendentale Größe.

Nichtsdestoweniger besteht zwischen ihnen ein zwar nicht in endlichen Zahlen ausdrückbares, aber rein begrifflich zu erfassendes Verhältniß, denn die Allheit vermag nur als der a priori gesetzte Inbegriff der unendlichen Vielheit und Einheit gedacht zu werden. Demgemäß gestalten wir uns die unendliche Vielheit als eine von der Einheit zur Allheit aufstrebende, jedoch sie niemals erreichende, mithin unendliche Reihe von bestimmten oder endlichen Zahlen, welche, je nachdem sie sich einerseits der unerreichbaren Anzahl zu nähern, andererseits von ihr zu entfernen scheinen, als größere oder kleinere Zahlen gedacht werden.

Diejenige Zahl, welche wir unter diesen endlichen Zahlen als die kleinste fassen d. h. welche nicht größer gedacht wird als die Differenz, welche zwischen jeder kleineren und der nächst größeren besteht, bezeichnen wir als E i n s oder E i n h e i t. Die Einheit bedeutet also im Zahlensystem diejenige als vereinzelt oder discret gedachte Größe, um welche die mindest verschiedenen discreten Größen von einander verschieden sind; sie bildet also insofern das Princip und, wie wir später sehen werden, zugleich das Ende der Discretion.

Alle übrigen Zahlen der zwischen der Einheit und Allheit liegenden unendlichen Zahlenreihe werden daher nur als M e h r h e i t e n oder Multipla der Einheit gedacht z. B. Zwei als Zweimaleins, Drei als Dreimaleins u. s. w., sie sind mithin nur Complexe von mehr oder weniger Einheiten, mithin selbst keine ursprünglichen und einfachen, sondern nur secundäre und zusammengesetzte Einheiten, deren jede die ursprüngliche Einheit so

oft auf einmal (simultan) gedacht wissen will, als die ursprüngliche Einheit nacheinander (successiv) gesetzt werden muß, um von ihr bis zu derjenigen Mehrheit zu gelangen, welche die Zahl ausdrückt.

Jede Mehrheit läßt sich also auf eine doppelte Weise denken, einerseits simultan d. h. so, daß die in ihr liegenden Einheiten neben einander existirend, also gleichsam räumlich gedacht werden, andererseits successiv d. h. so, daß man sich die in ihr enthaltenen Einheiten nacheinander, also zeitlich denkt. Auf dem Unterschied dieser Vorstellungsweisen beruht der Unterschied der Cardinalzahlen und Ordinalzahlen. Die Cardinalzahlen sind simultan zu Mehrheiten zusammengefaßte, in Mehrheiten aufgehobene Einheiten; dagegen die Ordinalzahlen sind successiv zur Mehrheit fortschreitende und innerhalb dieses Fortschritts als Einheiten beharrende Einheiten; jene die innerlichen Vorbildungen räumlicher, diese die arithmetischen Voraussetzungen zeitlicher Größen.

Wird die Frage aufgeworfen, welche von beiden die ursprünglichen sind, so werden wir, von unserer subjectiven Auffassung ausgehend, antworten müssen, daß die denkende Thätigkeit eine Mehrheit erst dann simultan zu denken vermag, nachdem sie dieselbe successiv gedacht hat. Vom subjectiven Standpunkt aus betrachtet, setzt also die Setzung einer Cardinalzahl die Setzung der zu ihr hinführenden Ordinalzahlen d. h. die Thätigkeit des Zählens voraus. Stellen wir uns aber auf den objectiven oder absoluten Standpunkt, so müssen wir, wenn auch nicht die einzelne bestimmte Cardinalzahl, doch den Begriff der Einheit und der unbestimmten Vielheit, ja auch den der Allheit, also die Grundbegriffe der Cardinalzahlen, für die ursprünglichen Zahlenbegriffe ansehen, einmal weil selbst das Princip der Ordinalzahlen d. i. der Begriff eines Ersten, nicht gedacht werden kann, wenn nicht der Begriff einer Mehrheit vorher gedacht worden ist, sodann weil wir zu dem Begriffe der Allheit niemals gekommen seyn würden, wenn wir durch Zählen oder durch Setzung von Ordinalzahlen zu ihm hätten gelangen müs-

sen: denn der Begriff der Allheit ist auf diesem Wege schlechthin unerreichbar. Aus denselben Gründen also, um derentwillen wir im vorigen Artikel die simultane Ausdehnung des Raumes für ursprünglicher erklären mußten als die successive Ausdehnung der Zeit, müssen wir die simultan gedachten Cardinalzahlen für ursprünglicher als die successiv gedachten Ordinalzahlen ansehen.

Richten wir unser Augenmerk auf das zwischen den endlichen Zahlen und der Allheit bestehende Verhältniß, so stoßen wir auf scheinbar unlösliche Widersprüche. Einerseits nämlich gilt uns auch die größte der endlichen Zahlen, falls es eine solche gäbe, nicht groß genug, um in ihr eine wirkliche Annäherung an die unerreichbare Allzahl zu erblicken, wir nehmen also an, daß zwischen den endlichen Zahlen und der Allzahl eine unausfüllbare Kluft besteht. Andererseits aber betrachten wir jede endliche Zahl, auch diejenige, die wir als die kleinste in der unendlichen Reihe ansehen, also die Einheit, insofern als ein Analogon, gleichsam als ein mikrokosmisches Abbild der Allheit, als wir sie ebenso wie diese nicht nur als ein einheitliches, in sich abgeschlossenes Ganzes, sondern auch als Complex einer ihr inhärirenden unendlichen Vielheit denken. Die endliche Zahl wird also einerseits von der Allheit auf das Schroffste unterschieden, andererseits ihr gleich gesetzt; einerseits wirklich als endlich, andererseits wieder als unendlich gedacht.

Dieser Widerspruch fällt jedoch weg, sobald man beide Begriffe näher ins Auge faßt. Allerdings denken wir uns die endliche Zahl so gut wie die Allzahl als den Inbegriff einer unendlichen Vielheit, und wir müssen sie uns so denken, weil wir sie uns als Größe denken und der Begriff der Größe eben darin besteht, daß sie durch und durch nur als Umfassendes, mithin auch im kleinsten ihrer Theile als wiederum Theile in sich schließend gefaßt wird. Aber die unendliche Vielheit, die wir der endlichen Zahl beilegen, ist trotzdem eine andere als diejenige, die wir der Allzahl zuschreiben. Während nämlich die unendlich Vielen, welche den Inhalt der Allzahl bilden, selbst

wieder als in sich abgeschlossene Ganze, als wirklich einheitliche Complexe gedacht werden, fassen wir die Vielen, die innerhalb einer endlichen Zahl liegen, in Beziehung auf sie bloß als unselbstständige, der Ergänzung bedürftige Bruchtheile. Denken wir uns z. B. die Einheit, das Princip der endlichen Zahlen, als aus x Theilen bestehend, so wird jeder einzelne Theil nicht als ein Ganzes, sondern nur als $\frac{1}{x}$ gedacht, welches nur im Zusammenhange mit allen übrigen Xteln ein Ganzes ausmacht. Mit den endlichen Mehrheiten verhält es sich nicht anders. Die Zahl Hundert z. B. enthält zwar eine Mehrheit von Ganzen, aber nur eine beschränkte, nur eine Mehrheit von Hundert. Sobald man sie sich als den Inbegriff einer höheren Mehrheit, z. B. von Tausend, oder gar der unendlichen Vielheit denken will, muß man sich die in ihr liegenden Ganzen in Bruchtheile zerlegt denken, von denen die sich gegenseitig ergänzenden Bruchtheile nur zusammengenommen, nur im continuirlichen Zusammenhange ein Ganzes ausmachen. Die endliche Zahl entspricht also dem Begriff einer discreten Größe nur in so weit als sie ein bestimmtes Multiplum von mehr oder weniger Einheiten ist. Dagegen jede der in ihr liegenden Einheiten und die Einheit selbst wird bezüglich ihres unendlichen Inhalts nicht mehr als eine discrete Größe, sondern als ein Continuum gedacht, welches sich von dem räumlichen und zeitlichen Continuum nur insofern unterscheidet, als die Ausdehnung, die wir ihm beilegen, nicht außer uns, sondern nur in unserem Gedanken existirt, mithin nur ein subjectiver Reflex der Ausdehnung, nur eine intelligible Raum- und Zeitgröße, nur eine Begriffssphäre ist.

Am Evidentesten tritt natürlich die innere Continuität der endlichen Zahlen an der Einheit zu Tage, und um deßwillen sagten wir oben, daß die Einheit nicht bloß als das Princip, sondern auch als das Ende der discreten Größen zu betrachten sey. Zerlegen wir eine Mehrheit in die von ihr umfaßten Größen, so lassen sich dieselben, wenngleich sie, als Bestand-

theile der Mehrheit gedacht, nur Bruchtheile sind, doch noch als selbstständige Einheiten denken, weil sie, rein quantitativ betrachtet, den ursprünglichen Einheiten gleich sind. Zerlegen wir aber die Einheit selbst in die ihr inhärirenden Größen, so lassen sich diese, weil sie nothwendig kleiner sind, als die Einheit, schlechterdings nicht mehr als Einheiten d. h. als der Einheit gleiche Größen, sondern nur als Bruchtheile der Einheit denken. Was wir als Eins fassen, besitzt daher nicht bloß eine Continuität innerhalb unseres Denkens, sondern auch außer uns, es erscheint uns nicht bloß als ein in eine und dieselbe Begriffssphäre zusammengefaßtes, sondern auch als ein in Raum und Zeit selbst zusammenliegendes Continuum. Dies läßt sich von dem als Mehrheit Gesetzten nicht sagen. Zwei, drei Menschen, zwei, drei Handlungen ꝛc. werden nur in unserem Begriff, im intelligiblen Raume, in der Zeit des Denkprocesses als vereinigt, dagegen in der realen Welt, im äußeren Raume und in der Zeit der objectiven Bewegungen als getrennt gedacht. Ein Mensch, eine Handlung hingegen gelten uns auch äußerlich als Continua; das Viele, was in ihnen noch unterscheidbar ist, wird nicht mehr für sich bestehend, sondern nur im stetigen Zusammenhange, als räumlich und zeitlich verbunden vorgestellt. Der Zahlbegriff des Eins ist daher im Begriffskreise der Quantität dasselbe, was im Begriffskreise der Qualität der Begriff des Einzelwesens, des Individuums, des Dinges ist. Beide gelten noch als theilbar, aber nicht mehr als eintheilbar, sie unterliegen noch der Partition, aber nicht der Division. Beide verhalten sich zu dem von ihnen Umfaßten nur wie ein Ganzes zu seinen Theilen, aber nicht wie ein Allgemeines zu seinen Besonderungen und Individualisationen.

Unter den continuirlichen Größen entspricht dem Eins die bei irgend einer Messung zum Grunde gelegte Maaßeinheit. Diese kann als solche eine einfach lineare oder Längeneinheit, eine quadratische oder Flächeneinheit, oder auch eine kubische oder Körpereinheit seyn, ebenso wie das Eins nicht bloß als Eins schlechthin, sondern auch als Einmaleins und als Einmal-

einsmaleins zu denken ist. Wie groß man sich die dem Eins entsprechende Raum- oder Zeitgröße denken will, ist der Willkühr überlassen. Man kann sich jede mögliche Raum- und Zeitgröße als Einheit denken. Nur aus praktischen oder wissenschaftlichen Rücksichten erscheinen einige mehr dazu geeignet als andere.

Man hat hie und da das Eins als Analogon des Punktes betrachtet: dies aber ist nur insofern richtig, als man die Uneintheilbarkeit im Gebiet der discreten Größen als dasselbe ansieht, was die Untheilbarkeit im Gebiet der continuirlichen Größen ist. Abgesehen hievon besteht zwischen dem Begriff des Eins und dem des Punktes der beträchtliche Unterschied, daß der Punkt als schlechthin unzerlegbar, das Eins dagegen als noch ins Unendliche zerlegbar gedacht wird. Gleichwohl wird der dem Punkt entsprechende Zahlbegriff aus dem Begriff des Eins abgeleitet, indem man sich die kleinsten Bruchtheile des Eins als Fächer und jedes einzelne dieser Fächer als untheilbar denkt, womit man den Begriff des absolut Einfachen erhält. Demgemäß hat Fechner Recht, wenn er den Punkt als den schlechthin einfachen Raumtheil, wie das Moment als den schlechthin einfachen Zeittheil definirt wissen will. Zwischen dem Einfachen und dem Eins besteht also dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem Punkt und einer wirklichen Raumgröße, möge dieselbe als Linie, Fläche oder Körper gedacht werden. Konnten wir daher oben das Eins rücksichtlich seiner Bestimmtheit nur mit dem Einzelwesen, dem Ding, dem Individuum vergleichen, so müssen wir hingegen das Einfache, sofern es im strengsten Sinne des Worts genommen wird, mit dem Atom oder der Monade zusammenstellen.

Wie groß wir uns das Eins denken wollen, bleibt, wie bereits gesagt, der subjectiven Willkühr überlassen. Seine Größe ist daher eine an sich unbestimmte Größe, die dieser Unbestimmtheit erst dadurch entrückt wird, daß wir mit ihr zugleich den von ihr umfaßten, als bekannt vorausgesetzten Inhalt angeben und sie hiedurch benennen. Ebenso unbestimmt wie das Eins

ist, absolut für sich betrachtet, jede andere unbenannte Zahl. Inmitten dieser Unbestimmtheit besitzen jedoch die Zahlen, auch ohne benannt zu seyn, die höchste Bestimmtheit, sofern sie im Verhältniß zu einander gedacht werden, denn jede andere Zahl als Eins bedeutet immer nur ein bestimmtes Multiplum desjenigen Werthes, welcher im besonderen Fall dem Eins beigelegt wird. In demselben Verhältniß, in welchem das Eins größer oder kleiner gedacht wird, steigt und fällt somit auch die Größe der übrigen Zahlen.

Auf Grund dieses bestimmten gegenseitigen Verhältnisses läßt sich mit den Zahlen rechnen d. h. es lassen sich aus gegebenen Zahlen durch Zusammenfassung oder Scheidung neue Zahlen entwickeln, welche als Ergebnisse dieser Operationen betrachtet werden. Die beiden Grundformen der Zusammenfassung einerseits und der Scheidung andererseits sind die Addition und die Subtraction.

Bei der Addition werden die gegebenen Zahlen ursprünglich als getrennt gedacht. Es gilt daher zu ermitteln, wie viel Einheiten sie enthalten, wenn sie unmittelbar verbunden gedacht werden. Dies erfährt man durch schlichte Aneinanderreihung der in den verschiedenen Zahlen liegenden Einheiten. Die Zahl, welche alle diese Einheiten in einem Ausdruck vereinigt, heißt die Summe.

Bei der Subtraction denkt man sich ursprünglich die eine von zwei gegebenen Zahlen mit der anderen verbunden und man sucht zu erforschen, wie viel Einheiten der einen der beiden Zahlen übrig bleiben, wenn die Einheiten der anderen Zahl von ihr abgesondert werden. Das erfährt man dadurch, daß man nach vollzogener Absonderung die der einen Zahl bleibenden Einheiten für sich besonders zählt. Die Zahl, welche das Ergebniß der Subtraction ausdrückt, heißt die Differenz oder der Rest.

Die Multiplication und die Division sind nur verkürzte Formen der Addition und der Subtraction, die sich nur da anwenden lassen, wo es sich um eine Zusammenfassung

oder Ablösung von gleichen Zahlen handelt. Denn eine Zahl mit einer anderen Zahl multipliciren heißt die Einheiten einer Zahl so oft setzen und zugleich an einanderreihen, als die andere Zahl Einheiten enthält; dagegen eine Zahl durch eine andere dividiren heißt ermitteln, wie oft sich die eine Zahl von derselben abziehen läßt oder wie oft sie in ihr enthalten ist. Das Ergebniß der Multiplication wird Product, das der Division Quotient genannt.

Ein Product, welches durch ein- oder mehrmalige Multiplication einer Zahl mit sich selbst entstanden ist, wird eine Potenz dieser Zahl genannt. Der Quotient eines Dividendus, der dem Divisor desselben gleich ist, heißt die Wurzel dieses Dividendus. Potenzirung und Wurzelausziehung verhalten sich daher zur Multiplication und Division, wie diese zur Addition und Subtraction. Wie in der Multiplication die Anzahl gleicher Summanden zum Factor oder Multiplicator, und die Anzahl gleicher Subtrahenden zum Divisor wird, so wird in der Potenzirung die Anzahl gleicher Factoren zum Exponenten, und in der Wurzelausziehung die Anzahl gleicher Quotienten, resp. Divisoren, zum Wurzelzeichen. Was in additioneller Form $3 + 3 + 3$ lautet, heißt in multiplicativer Form $3 . 3$, und in potenzirter Form 3^2; und was subtractiv durch $9 - 3 - 3$ ausgedrückt wird, läßt sich in diviser Form durch $9 : 3$, und in Wurzelform durch $\sqrt[2]{9}$ bezeichnen.

Schon hieraus erhellt, daß sich eine und dieselbe Zahl in sehr verschiedener Weise auffassen läßt. Dies zeigt sich noch deutlicher, wenn man erwägt, daß sie auch innerhalb derselben Grundauffassung wiederum sehr mannigfaltige Auffassungen gestattet. So kann z. B. die Zahl 12 bloß nach der additionellen Auffassung als $6 + 6$, als $5 + 7$, $4 + 8$, $3 + 9$, $2 + 10$, $1 + 11$; ferner als $4 + 4 + 4$, als $5 + 4 + 3$, als $6 + 4 + 2$ u. s. w. u. s. w. aufgefaßt werden. Die Zahl 1 erlaubt lediglich in divisiver Form gerade so viel Auffassungen als Zahlen denkbar sind; denn man kann sie als $^1/_1$, $^2/_2$, $^3/_3$, $^4/_4$ u. s. w. denken.

Jede Zahl schließt also trotz ihrer Endlichkeit nicht nur eine unendliche Menge von rein quantitativ gedachten Zahlenwerthen sondern auch einen unermeßlichen Reichthum möglicher Combinationen und Formen in sich. Die arithmetischen Formen besitzen als solche zwar nicht dieselbe Anschaulichkeit wie die geometrischen, denn sie sind an sich rein gedachte, rein innerliche Formen; aber gleichwohl besteht zwischen ihnen und den geometrischen Formen eine unverkennbare Analogie, ja sie lassen sich in gewissem Betracht als die idealen Prototypen der räumlich sich darstellenden Formen betrachten. So entspricht z. B. die Vorstellung der Linie dem Begriff der Reihe; es können daher Reihen durch Linien, wie Linien durch Reihen dargestellt werden. Die Vorstellung der Fläche correspondirt mit der des Products, die des Körpers mit der des Products eines Products. Daher wird eine mit sich selbst multiplicirte Größe als Quadratzahl, und eine auf die dritte Potenz erhobene Zahl als Kubikzahl gedacht. Der geometrische Gegensatz der Richtung von vorwärts und rückwärts, aufwärts und abwärts, ostwärts und westwärts hat sein Analogon in dem Gegensatz der positiven und negativen Zahlenreihe, des Plus und Minus, der zusammenfassenden und der trennenden Rechnungsarten, unter denen die Addition eine Vergrößerung der Länge, die Multiplication eine Vergrößerung der Breite von jedem Punkte der Länge aus, und die Multiplication eines durch Multiplication gewonnenen Products einer Vergrößerung der Höhe von jedem Punkte der Länge und Breite aus entspricht. Eine andere Art der Correspondenz numerischer und räumlicher Verhältnisse zeigt sich u. A. in der Möglichkeit, die sogenannten Kreisfunctionen oder trigonometrischen Linien (Sinus, Cosinus, Tangenten, Secanten) auf Zahlenwerthe zu reduciren, und so ließen sich noch unzählige Analogien zwischen den arithmetrischen und geometrischen Größen nachweisen.

Sind die räumlichen Formen anschaulicher, so sind dafür die arithmetischen Formeln unmittelbar verständlicher. Um eine Zahlencombination rein als solche aufzufassen, bedarf ich keiner

geometrischen Construction derselben; dagegen lassen sich die geometrischen Formen gar nicht ohne Voraussetzung der Zahlbegriffe denken und noch weniger in ihrer Verschiedenheit von anderen genau bestimmen. Ein Viereck z. B. kann nicht ohne den Begriff des Vier, die größere oder geringere Länge einer Linie nicht ohne den Begriff eines Mehr oder Weniger von in ihr enthaltenen Punkten oder gleichen Abschnitten gedacht werden. Es kann sich daher die Vorstellung einer begränzten oder bestimmten Raumgröße überhaupt nur dadurch bilden, daß der Begriff der discreten Größe mit dem der continuirlichen Größe eine Verbindung eingeht. Dies beruht darauf, daß überhaupt der Zahlbegriff als der der innerlich gedachten Größe die Voraussetzung des Raumbegriffs als der äußerlich gedachten Größe ist.

Der Begriff der Zahl, als Allheit gedacht, ist daher der Begriff der disponirten Unendlichkeit in seiner idealsten Form und das Zahlensystem gleichsam die ideale Präformation des Raumes und der Zeit und durch diese zugleich die Vorbildung des in Raum und Zeit sich darstellenden Weltsystems. Daher wird die Welt, die Summe alles Seyenden, in ihrer höchsten Universalität als All, gleichsam als die substantialisirte unbegränzte Zahl gedacht, und daher läuft zuletzt alles wissenschaftliche Streben darauf hinaus, die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Dinge auf bestimmte Zahlenverhältnisse zurückzuführen. Der Gedanke, daß Gott Alles nach Zahl, Maaß und Gewicht geordnet habe, ist uralt und wird durch den Fortschritt der exacten Wissenschaften von Tag zu Tag mehr bestätigt. Unter diesen drei Begriffen ist aber der Zahlbegriff der ursprünglichste und am unmittelbarsten von uns zu erfassen, weil er der unmittelbar unserem Bewußtseyn inwohnende Größenbegriff ist. Maaß und Gewicht lassen sich daher nur durch die Zahl bestimmen; die Zahl aber ist uns an und für sich verständlich, wie das Rechnen mit unbenannten Zahlen beweist. Hieraus erklärt sich, inwiefern Pythagoras Recht hatte, die Zahl als das den Dingen zum Grunde liegende Wesen, als das allein sicher Erkennbare zu erklären und in den Principien und Gesetzen der Zahlen die Principien und Gesetze der Dinge zu su-

chen. Das Gravitationsgesetz, dessen Identität mit einem bestimmten Zahlengesetz den Astronomen es möglich macht, die Bewegungen des uns zunächst liegenden Weltsystems mit höchster Genauigkeit zu berechnen, ist der glänzendste Beleg dafür, daß in dieser Ansicht über die Wichtigkeit der Zahl keine Ueberschätzung derselben liegt. Diese würde erst dann darin liegen, wenn man vergäße, daß der Zahlbegriff trotz seiner Priorität dem Begriff der einzelnen Dinge gegenüber doch nicht der eigentliche Urbegriff, sondern nur ein im Begriff des Seyns oder der Bewegung wurzelnder Begriff ist. Indem wir das Seyn als das Alles umfassende Seyn denken, denken wir allerdings im „Alles" den Urzahlbegriff zugleich mit; aber wir denken es in diesem Fall doch nur als das vom Umfassenden Umfaßte, und wenn wir nun auch dieses Umfaßte den im All liegenden unendlich Vielen gegenüber als das Umfassende denken und mithin das vom Seyn umfaßte All als mit dem umfassenden Seyn im Wesen identisch erkennen, so wird doch damit der zwischen den Begriffen des Umfassenden und Umfaßten bestehende Formunterschied nicht ganz getilgt, und es bleibt somit am Begriff des Alls immer etwas haften, was uns verbietet, das „All" ohne Weiteres als das Seyn-schlechthin oder auch nur als die erste Form desselben in voller Reinheit zu denken. Die Zahl als das Princip der Dinge zu denken ist mithin nur insoweit gerechtfertigt, als man in ihr nicht den Urbegriff selbst, sondern nur den ersten unter den vermittelnden Begriffen sieht, ohne welche sich nicht vom W e s e n des Urbegriffs zu seinen verschiedenen Formen, noch auch von der ersten Form desselben zu seiner zweiten Form gelangen läßt. In diesem Sinne aber wird sie eben gedacht, wenn man sie, wie hier geschehen, als die erste unter den drei dispositiven Formen des unendlichen Seyns oder als die unmittelbarste und innerlichste Art und Weise der absoluten Selbstdisposition bestimmt. — Diejenige Form, in der sich uns das unendliche Seyn zufolge der ihm inwohnenden Intention, sich zu differenziren, zunächst darstellt ist die Quantität als R a u m. Ueber diesen Begriff im nächsten Artikel.

Die Principien der Philosophie Franz v. Baader's und E. A. v. Schaden's.

Von Th. Culmann, Ev. Pfarrer zu Speier.

Erster Artikel.

Die Gesammtausgabe der Werke Franz v. Baaders ist nunmehr bis auf einen Band vollendet. Die erste Hauptabtheilung in zehn Bänden liegt vollständig vor und enthält die Sammlung der bereits gedruckten Schriften Baader's. Die Bände I—IV umfassen jene Schriften, welche füglich den philosophischen Disciplinen der speculativen Logik, Metaphysik, Naturphilosophie und Anthropologie zugetheilt werden konnten. Die Bände V und VI geben die Societätsphilosophie, VII—X die gesammelten Schriften über Religionsphilosophie. Die zweite Hauptabtheilung, welche in fünf Bänden den Nachlaß Baader's veröffentlicht, ist bis auf den zwölften Band bereits erschienen. Der elfte oder erste Band dieser Abtheilung enthält das Tagebuch Baader's, der zwölfte wird Erläuterungen zu St. Martin bringen, im dreizehnten finden wir Vorlesungen und Erläuterungen zu J. Böhm's Lehre, im vierzehnten eine Abhandlung über Philosophie der Zeit und der Societät, Erläuterungen und Randglossen zu verschieden Schriftstellern, und im fünfzehnten Band Biographie und Briefwechsel des Mannes.

Es ist durch die geordnete Zusammenstellung alles dessen, was Baader in die verschiedenen Gebiete der Philosophie Einschlägiges geäußert hat, demjenigen kein geringer Dienst geleistet, der sich mit diesem gewaltigen Denker vertraut zu machen wünscht. Die zusammenhängende Lectüre des Gleichartigen erleichtert die Uebersicht und beweist zugleich, wie durch alle diese Flugschriften, die selten die Zahl weniger Bogen überschreiten, ein und derselbe Grundton principieller Anschauung durchklingt. Natürlich läßt sich in solchen Broschüren nicht die Entwicklung eines philosophischen Systems erwarten. Aber auch da, wo Baader umfangreichere Werke liefert, wie z. B. seine Vorlesungen über religiöse Philosophie, die fermenta cognitionis u. s. w., wird nie eine philosophische Disciplin allseitig bis in das feinste

Detail von ihm beleuchtet. Er begnügt sich, centrale Grundgedanken zu geben, von denen man alsbald einsieht, daß sie eine Disciplin vollkommen umgestalten würden. Er selbst aber hat sich mit dieser Umgestaltung nicht befaßt. Wir besitzen von ihm keine Logik, Ethik oder Aesthetik, sondern geniale Lichtblitze, welche die Mängel der vorhandenen überraschend aufdecken. Bei Baader kann deßhalb von keinem System die Rede seyn, wohl aber von den Principien zu einem solchen. Diese sind aber so bedeutungsvoll und central, er hat seine Minen so tief angelegt, daß er die Principien sammt den philosophischen Systemen von Kant bis Hegel mit Leichtigkeit in die Luft sprengt. Es haben zwar die verdienstvollen Herausgeber der Werke Baader's theils in den Vorworten zu den einzelnen Bänden, theils in gesonderten Broschüren, das Verhältniß des Mannes zu den Philosophen der Vergangenheit, wie zu den Philosophemen und Weltanschauungen der Gegenwart hinreichend auseinandergesetzt. Der Verfasser dieser Zeilen würde es für vollständig überflüssig halten, hier noch etwas beizufügen, wenn er nicht wüßte, daß eine Philosophie, wie die Franz von Baader's, durch öftere Besprechung nur gewinnen kann, ferner aber auch die Absicht hätte, die Principien dieser Philosophie vom Standpuncte einer, womöglich noch unbekanntern, wenn schon veröffentlichten, Philosophie der Zukunft aus zu beleuchten. Ohnehin kann man in einer Zeit, in welcher der Protestantismus in confessionellen Hader, der Katholizismus in hierarchische Bestrebungen, die nicht theologischen Wissenschaften größtentheils in Materialismus versinken, in welcher ein und derselbe Zug zum Niedrigen und Aeußerlichen herab die gesammte Geistesströmung beherrscht, man kann da nicht oft genug auf Männer wie Baader hinweisen, die als Heger und Pfleger der Innerlichkeit die ewigen Interessen des inwenigen Geistmenschen in so großartiger Weise zu vertreten verstehen.

Die Philosophie Baaders hat die Geister bei weitem nicht so bewegt, wie die seiner Zeitgenossen, Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Auch von dieser Seite verdient er einem Hamann

verglichen zu werden *), der in seiner überlegenen Riesengröße dem alles überfluthenden Kantianismus eben so einsam und unbeachtet gegenüber stand, wie Baader den Philosophien seiner Zeit. Er besaß die Gabe nicht, das gediegene Gold, das er reichlicher als jeder seiner Zeitgenossen zu Tage förderte, breit zu schlagen und zu einem Systeme auszudehnen. Nichtsdestoweniger aber hat er der Kette der bisherigen Systemreihe ein neues Glied beigefügt und die Wissenschaft der Philosophie um einen Schritt weiter gefördert. Es sey Gegenstand dieser Abhandlung, solches nachzuweisen.

Vor allem haben wir uns hier über die Aufgabe der Philosophie selbst in Kürze zu orientiren. Gehen wir von der allgemein zugestandenen Voraussetzung aus, daß Philosophie die Wissenschaft sey, welche hinter alles zu kommen, alles zu ergründen suche, so können wir sie vorläufig als Wissenschaft des Grundes der Dinge bezeichnen. Nun aber sucht jede andere Wissenschaft auf ihrem speziellen Gebiete das Gleiche. Es würde somit die Philosophie nichts anderes erstreben, als was alle andern Wissenschaften zusammengenommen bezwecken; sie wäre dasselbe was eine Encyklopädie der Wissenschaften, es fehlte ihr ein bestimmtes Object. Sieht man indeß, bis zu welchem Puncte die speciellen Wissenschaften und die Philosophie die Dinge zu ergründen suchen, so wird sich für die letztere die gesuchte Verschiedenheit ergeben. Alle Fachwissenschaften nämlich gehen von mehr oder minder zahlreichen Axiomen aus, deren Richtigkeit sie nicht weiter ergründen, auch nicht bezweifeln dürfen, wenn sie nicht alsbald die Grenzen ihrer Wissenschaft überschreiten wollen. Ein Mathematiker, der z. B. das Evidenzgefühl, auf das alle seine Beweise hinauslaufen, tiefer untersuchen, etwa eine psychologische Analyse desselben geben wollte und seine Wissenschaft mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens begönne, hätte hiermit aufgehört Mathematiker zu seyn. Ein Naturforscher, welcher Kraft und Stoff aus materialistischen oder geistigen Principien zu deduzi-

*) Die andern Seiten siehe in dem Vorwort zum elften Band pag. XVII.

ren sucht, hat den Boden objectiver Naturforschung verlassen. Nun aber sind auch diese Probleme zu lösen, ja sie besitzen gerade für philosophisch organisirte Naturen die höchste Anziehungskraft. Da nun die Fachwissenschaften nicht den Beruf haben, die Axiome, von denen sie frischweg ausgehen, selbst wieder zu begründen, die Philosophie aber es als ihre Aufgabe bezeichnet, hinter alles kommen zu wollen, so hat sie hier einzustehen. Sie ist also die Wissenschaft, welche dort anfängt, wo die übrigen Wissenschaften mit dem Ankommen an letzten Gründen aufhören. Wenn Göthe sagt, daß ein Handwerker, welcher den Meistergrad technischer Vollendung erreicht hat, seine Gebilde mit einem künstlerischen Anhauch verklären und somit an den Künstler streifen wird, so läßt sich auch behaupten, daß Jeder, der seine Fachwissenschaft zu bemeistern gelernt hat, unwillkührlich und mit Vorliebe zur Ergründung ihrer Voraussetzungen aufsteigen und eben hiermit zum Philosophen wird. Ein Newton, der von den Raumgrößen, mit denen er sich als Mathematiker zu beschäftigen hat, zur Erforschung des Raumes selbst sich erhebt und von demselben tiefsinnig äußert, er sey das Sensorium Gottes für die Außenwelt, wird hiermit zu einem philosophe sans le savoir. Nun könnte der Theologe einfach sagen: der letzte Grund aller Existenz ist Gott, die Philosophie, als Wissenschaft vom letzten Grunde, hat es demnach mit Gott zu thun, ist also Theologie. Hierauf dient zur Antwort, daß die Philosophie noch um einen Schritt weiter, als die Theologie zurückgeht und nach dem Grunde Gottes selbst forscht. Bekanntlich hat Luther auf die Frage: wo oder wie war Gott und was that er vor der Weltschöpfung? erwidert: er saß in einem Birkenwald und schnitt Ruthen für diejenigen, welche so vorwitzige Fragen aufwerfen. Luther hat hiermit richtig den theologischen Standpunct gewahrt. Der Theologe hat die Existenz Gottes, wie sie in der Schrift offenbart ist, als vollendete Thatsache hinzunehmen. Sobald er aber nach ihrem Grunde forscht und etwa mit J. Böhm eine Genesis Gottes zu geben versucht, ist er nicht mehr Theolog, sondern Philosoph oder Theosoph. Gerade aber

jene Frage, welche Luther nicht anders, als mit einer Art von geistiger Ohrfeige abzufertigen wußte, die Frage nach dem immanenten Verhalten Gottes, abgesehen von der Weltschöpfung, und, fügen wir hinzu, die Frage nach Dem, was jenseits Gottes selbst liegt, muß von der Philosophie beantwortet werden. Wie dies möglich sey, erhellt aus folgender Bemerkung. Da Gott ist, so muß er Seyn haben; hätte er keins, so wäre er nichtseyend, gäbe es also keinen Gott. Dieses Seyn, kraft dessen Gott existirt, ist in Gott zu einem Gottseyn bestimmt, wie es in einem Stein oder Thier zu einem Stein- oder Thierseyn bestimmt ist. Ehe es aber zum Gottseyn bestimmt wurde, mußte es kraft logischer Denknothwendigkeit als unbestimmtes vorhanden gewesen seyn. Wie ist nun dieses unbestimmte hinter Gott liegende Seyn zu denken, wie kommt es dazu, eine Bestimmtheit anzunehmen, ein Gottseyn und hiermit Gottesexistenz selbst zu werden? Warum kann es sich nicht in seiner Unbestimmtheit halten, und wenn es eine Bestimmtheit annimmt, warum nicht die der Materie oder eines blinden pantheistischen Lebensgrundes, sondern gerade die der persönlichen, absoluten, sich selbst befassenden Geistes- und Gottesexistenz? Wir werden dem Leser eine Philosophie vorführen, welche diese Fragen löst und definiren die Philosophie als Wissenschaft dessen, was allem, auch Gott, zu Grunde liegt, oder als Wissenschaft der Substanz*). Während alle andern Wissenschaften sich mit einer bereits bestimmten, d. i. mit einer Form verbundenen, Substanz beschäftigen und durchaus nicht den Beruf haben, diese Bestimmtheit bis in ihre letzte Wurzel hinauf zu motiviren, hat die Philosophie diese Substanz in ihrem reinen An-sich, in ihrer Entkleidung von aller Form, darzustellen und gleich jenem Bilde zu Sais völlig zu entschleiern.

Ist dieses geschehen, so hat sie an zweiter Stelle den Weg.

*) Die Widerlegung der üblichen Definitionen, Philosophie sey Wissenschaft des Alls, der Vernunft, und ihr Object sey Psychologie, Logik und etwas Metaphysik u. dgl., siehe in v. Schadens akademischem Leben und Studium S. 303 u. f.

zu beschreiben, auf welchem diese Substanz sich zu einem allmächtigen Herrn und Schöpfer genetisch auferbaut.

Drittens endlich muß von ihr angegeben werden, wie an diesem persönlichen Herrn und absoluten Geist, die beiden großen Gegensätze, an welchen alles philosophische Denken ankommt, die Gegensätze von Form und Substanz, Denken und Seyn, Ideal und Real, res cogitans et extensa, Freiheit und Nothwendigkeit und wie sie anders genannt werden mögen, zur Einheit verbunden sind.

Während nun die antike Philosophie den eben bezeichneten Weg einschlägt, von der Substanz ausgeht, deren Wesen sie entweder als Wasser oder Feuer, oder Luft, oder Raum definirt und von hier aus zur Erklärung der Welt zu gelangen hofft, sucht die moderne Philosophie in entgegengesetzter Richtung in das Geheimniß der Substanz vorzudringen. Sie geht von der Peripherie aus und erforscht auf den Anstoß des Cartesius hin zunächst die Phänomene der res cogitans et extensa, des Denkens und Seyns und deren Einheit.

Was war nun zur Lösung dieser Aufgabe durch die Tagesphilosophien zur Zeit Baader's geschehen?

Kant sagt: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, was macht, daß das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wieder Empfindung seyn kann, so ist uns zwar die Materie der Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung betrachtet werden können" (Kant's Kritik der reinen Vernunft. Riga, 1781, pag. 20). Kant unterscheidet somit zweierlei an der Erscheinung, die Materie und die Form derselben. Einen ähnlichen Dualismus findet er auch im menschlichen Geiste: die Empfindung und die a priori im Gemüthe liegenden For-

men, in welchen erstere geordnet und gestellt erscheint. Diese Formen scheidet er von der a posteriori gegebenen Empfindung aus und betrachtet sie abgesondert von derselben. Da alle äußere Erkenntniß aus dieser sinnlichen Anschauung und dem hierüber denkenden Verstande erwachse, so müssen für beide die Formen a priori bestimmt werden. In seiner transscendentalen Aesthetik bezeichnet er Raum und Zeit als die aprioristischen Formen, welche unserer sinnlichen Anschauung zu Grunde liegen; in der transscendentalen Logik sind es die vier Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, welche unserer Verstandesthätigkeit a priori inhäriren.

Kant hat mit jenem Satze etwas wesentlich Neues ausgesagt. Das Verhältniß unserer aprioristischen Denk- und Anschauungsformen zu deren gedachten und angeschauten Objecten in uns entspricht dem Verhältniß, das zwischen der Form der Erscheinung und der Materie derselben außer uns obwaltet. Wie in der Welt in uns Form und Materie, so auch in der Welt außer uns Form und Materie. Beide Dualismen entsprechen einander und eben deßhalb besteht eine Berührung zwischen beiden. In den früheren Philosophien ist man weit entfernt, solchen Parallelismus zu statuiren. Nach Cartesius schafft Gott das Denken und die Materie; weil sie von Gott kommen, haben ihm beide etwas Gemeinschaftliches. Bei Spinoza sind res cogitans und extensa in der unendlichen Substanz enthalten, wie aber, wird nicht gesagt. Leibnitz umgeht das Problem durch seinen Idealismus. Ihm gemäß ist alles Seyende nur eine getrübte Anschauung, ein Denken, das nicht central, sondern peripherisch sich bewegt, auf der Bogensehne zwei Peripheriepuncte einend. Kant erst nähert die Welt in uns und die bisher durch eine unausgefüllte Kluft getrennte Außenwelt durch seinen oben angeführten Parallelismus. Denken und Seyn, Geist und Natur, res cogitans und extensa, könnten einander nicht influenziren, wenn es nicht zwischen beiden eine Gleichheit, ein Gemeinschaftliches gäbe. Dieses Gemeinschaftliche darf nicht dogmatisch darin gesucht werden, daß beide von Gott sind oder in der unendlichen

Substanz zusammenexistiren, oder das Eine ein bloßer Schein ist, sondern mit Kant in ihrem parallelen, einander entsprechenden Verhalten. Dennoch aber ist es nur ein neben einander herlaufender Parallelismus und keine Identität beider Glieder. Es müßte deßhalb, um mathematisch zu reden, jene von Kant aufgestellte viergliedrige Proportion auf eine einfache Gleichung zurückgeführt und gesagt werden: das, was Form und Materie außer uns, und Denken und Empfindung in uns zusammenbindet, muß ein und dasselbe seyn. Dieser Fortschritt geschah durch Fichte. Das, was beiden als ein Gemeinsames zu Grunde liegt, muß eine Existenz seyn, die denkend ist und seyend denkt. Eine solche Existenz finden wir aber nur im menschlichen Ich, das Denken und Seyn, Subject und Object vereint und eben deßhalb das gesuchte Bindeglied ist. Hiermit ist die große Wahrheit ausgesprochen, daß das Ding an sich, welches hinter allem steckt, Geist ist, Subject-Object. Darin aber irrte Fichte, daß er diesen Geist in dem menschlichen Ich nach seiner concreten empirischen Erscheinung gefunden zu haben glaubte und nun bei dem Versuch dieses menschliche Ich als Grund, Schöpfer und Herr der Welt hinzustellen, in einen Idealismus verfiel, der durchaus unhaltbar ist. Hingegen zeigte Schelling, daß allerdings der Begriff des Subject-Objects allem andern zu Grunde liegt. Aber eben deßhalb darf er nicht in Leibnitzischer Weise monadisch beschränkt aufgefaßt werden, sondern ist als absolute Einheit an die Spitze des Systems zu stellen. Die Einheit von Subject-Object ist der Begriff Gottes, der im Seyn nicht aufhört zu erkennen und im Erkennen Seyn bleibt. Daß diese Einheit jedoch keine selbstherrliche, in alle Ewigkeit sich erhaltende ist, erhellt bei Schelling schon daraus, daß Gott zur Erschaffung der Welt sich selbst wieder in den dualistischen Gegensatz zerspalten muß. Jenem absoluten Seyn ist die Alternative gestellt, entweder die Welt in sich, oder sich selbst in der Welt „auf- und draufgehen“ zu lassen. Auch Hegel gelangt nicht zu einer compacten sich selbst erhaltenden Einheit, die über allen Wechselfällen des Natur- und Geschichtsprocesses erhaben

stünde. Der Abfall der Idee von sich selbst beweist eben, daß dieselbe sich nicht halten konnte, ihrer selbst nicht mächtig und nichts weniger ist als das, was Schelling in seiner späteren Philosophie den Herrn des Seyns nennt.

An diesen philosophischen Systemen haften vor allem zwei Hauptmängel. Der erste beruht darin, daß wir nirgends in denselben eine nähere Erklärung der beiden Gegensätze finden. Nirgends macht Schelling auch nur den Versuch, das Subject-Object, das Ideale und Reale zu definiren oder zu beschreiben. Auch bei Hegel steht es nicht besser. Da lesen wir in der neuesten Ausgabe seiner Logik, Bd. I, S. 77 u. 78, folgende Beschreibung des reinen Seyns und des reinen Nichts: „In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es — das reine Seyn nämlich — nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. — Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere, — es ist nichts in ihm anzutreffen, wenn vom Anschauen hier geredet werden kann; oder es ist nur dieses reine leere Anschauen selbst. Das Seyn, das unbestimmte, unmittelbare ist in der That Nichts, und nichts mehr noch weniger, als nichts. — — Nichts, das reine Nichts, es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit, Ununterschiedenheit in ihm selbst. Nichts ist so dieselbe Bestimmung, oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Seyn ist. — — Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe.“ — Fragen wir nun auf diese Definition hin, was ist das Seyn? so erhalten wir zur Antwort: das Nichts. Fragen wir, was ist das Nichts? so erhalten wir zur Antwort: das Seyn, $x = y$ und $y = x$. Man rechnet mit lauter unbekannten Größen. Wie steht es aber nun, wenn in einer bis jetzt noch nicht antiquirten Logik *) viererlei Arten von Seyn und viererlei Arten von Nichts unterschieden werden, die also Hegel nicht auseinanderhielt und wie in blin-

*) System einer positiven Logik von E. A. v. Schaden.

der Confusion zusammenmischt. Da soll nun durch das Zusammentreten der beiden Gegensätze Seyn und Nichts, das Werden, das Daseyn, das Etwas und Andre, das Endliche und Unendliche, und endlich das Für-sich-seyn erzeugt werden. Dieses Für-sich-seyn, in welchem bereits eine Art von Selbstbewußtseyn auftaucht, muß wieder ein halb Dutzend anderer Kategorien durchlaufen, wobei immer die unerklärt gebliebenen Begriffe von Seyn und Nichts, von Position und Negation die fortbewegenden Hebel abgeben, damit endlich der absolute Begriff als Reich der Freiheit und Subjectivität zu Stande komme. Das glaube, wer kann!

Das zweite, was wir an obigen Systemen auszusetzen haben, folgt bereits aus dem ersten Mangel. Ebenso unbestimmt wie die beiden Gegensätze, bleibt auch deren Einheit. Das Wort Indifferenz oder absoluter Begriff erschöpft nicht deren Tiefe. Schon wenn in der Natur zwei für einander bestimmte niedere Gegenstände zusammentreffen, entsteht ein drittes Höheres. Was muß erst entstehen, wenn jener allenthalben sich findende kosmische Dualismus sich eint! Das Dritte, Höhere muß ein so gewaltiges werden, daß es über jede künftige Spaltung siegreich hinausgehoben wird. Die Auflösung der Einheit im Werden der Welt beweist bei Hegel, daß dieselbe eine bloße Einheit der Mischung ist, die kein höheres Resultat erzeugte. Diese Schwäche des Systems hervorzuheben, war der Nerv der Polemik Baader's. In seiner Revision der Hegelschen Philosopheme deckt er gleich auf der ersten Seite die mangelhafte Fassung des Begriffes der Aufhebung bei Hegel auf. Dieser Philosophie sey entgangen, „daß das Aufheben, falls ein Höheres ein Niedriges in sich aufhebt, zugleich ein Erheben (Emporheben) des letzteren ist, sein Aufbewahren, sein Wahrmachen und Bewähren." Freilich hätte Hegel, um diese Wahrnehmung zu machen, andere Definitionen des Seyns und des Nichts geben müssen, als jene verwaschenen, unklaren und nichtssagenden Bestimmungen. Es ist das wesentliche Verdienst Baader's, diese mangelhaften Fixirungen in den Principien der Tagesphilosophie

aufgedeckt und nicht bloß bekämpft, sondern durch die richtigeren ersetzt zu haben. Durch diese Ueberwindung der vorhandenen Systeme erweist sich Baader als den ebenbürtigen Gegner unserer großen deutschen Philosophen, dem die Philosophie gleichfalls einen neuen Fortschritt, ein neues Entwicklungsglied verdankt.

Ehe jedoch seine Principien näher betrachtet werden, finde hier noch eine kurze Vorbemerkung statt. Die Gegensätze res cogitans und extensa scheinen auf den ersten Anblick gar keine Gegensätze zu seyn. Sie stehen einander nicht gegenüber, wie etwa Schwarz und Weiß, sondern etwa wie Schwarz und ein Käfer oder Wurm. Das Denken und die Ausdehnung liegen scheinbar auf zwei so verschiedenen Gebieten, daß keines von dem andern nur Notiz nehmen, geschweige in eine gegensätzliche Spannung mit demselben treten kann. Der wahre Gegensatz zu res extensa ist offenbar nur res intensa. Während erstere nach außen treibt, bringt letztere nach innen. Sie steht der Extension gegenüber als Compression, als wie hemmende, beschränkende Gewalt, an der die wilden Wellen der ersten sich brechen und in sich selbst zurückgeworfen werden. Nun fragt es sich: ist diese Kraft der Schranke oder Compression, diese res intensa identisch mit der res cogitans? Eine Analogie läßt sich vorläufig nachweisen. Werfen wir nur einen Blick auf die Thätigkeit des Denkens, so zeigt sich dasselbe immer als eine formende, beschränkende Gewalt. Setzen wir einer Leidenschaft, die sich in unserm Innern rücksichtslos geltend macht und ausdehnt, die Anforderungen einer moralischen Idee entgegen, so sehen wir an dieser die Leidenschaft alsbald branden, allmälig eingedämmt und von allen Sphären unsers innern Lebens, die sie widerrechtlich überfluthet hatte, zurückgedrängt werden. Diese zügelnde, repressive Gewalt stammte aus dem denkenden Pol unsers Wesens. Oder auch wir unterwerfen irgend ein unklares Phantasiegebilde den logischen Denkgesetzen. Ihr Einfluß wird sich sogleich als ein beschränkender und formender kundgeben. Alles überflüssige, wuchernde Nebenwerk wird von unserer kritischen logischen Thätigkeit zurückgedrängt und unterdrückt werden. Das Gebilde

selbst, wofern etwas wesenhaftes an ihm war, wird mehr und mehr gehärtet und gefestigt, compacter, weil comprimirter erscheinen. Auch hier wieder dieselbe That des Beschränkens, Formens, Comprimirens, vom Denken ausgeübt. Wie sehr endlich res intensa dem Denken zukommt, beweist die einfache Thatsache, daß wir in unserm denkenden Kopfe, der doch nur eine Spanne hoch ist, das Bild eines Kirchthurms von 200 Fuß Höhe aufstellen können*), daß hier die weitesten Gebirgs- und Länderverhältnisse Platz haben und nicht etwa perspectivisch ver-

---

*) Der physiologische Einwurf, daß wir ja nicht den Kirchthurm selbst, sondern nur das auf die Netzhaut des Auges projicirte Bild desselben sehen, könnte wohl einem Materialisten einige bescheidene Zweifel über die Richtigkeit seiner objectiven Sinneswahrnehmungen beibringen und ihm dazu helfen, seinen niedern, blindgläubigen Standpunct durch das Salz des nächst höhern, eines kritischen Skepticismus, zu würzen. Es erklärt dieser Einwurf wohl, wie das Bild des Kirchthurms in unserm Kopf existiren kann, indem ja eigentlich nicht das 200 Fuß hohe Bild, sondern nur das einige Linien große Netzhautbild desselben von den Sehnerven in das Innerste des Gehirns fortgepflanzt würde. Allein auch dieses Netzhautbild besitzt eine Raumgröße. Wie kommt es nun, daß ich dieses Bild auf den Tafeln meines Gehirns nach allen Richtungen hin in's Unendliche verlängern kann, ohne daß ich dabei an eine Gehirnwand anstoße? Nur die Thatsache der Innerräumlichkeit, wie sie mit der res intensa gesetzt ist, erklärt es. Beiläufig gesagt, läßt sich hieraus die Unauflöslichkeit oder Unsterblichkeit des Geistes folgern. Denn da der Tod wesentlich Trennung, somit räumliches Auseinandertreten der constituirenden Factoren eines Lebensganzen ist, die That des Denkens aber völlige Unabhängigkeit von allem äußern Raumgesetz beweist, so kann das Denkende auch keinem räumlichen Auseinander unterliegen; oder falls es demselben dennoch unterworfen würde — was bei der Theilbarkeit des Geistes in's Unendliche wenigstens denkbar wäre — so wäre doch die zwischen den einzelnen Theilen entstandene äußere Raumkluft so gut wie nicht vorhanden. Mit andern Worten: wenn die eine Hälfte des Geistes am Nordpol, die andere am Südpol existirte, so würden doch beide Hälften ebenso ungehindert mit einander verkehren, wie wenn sie auf den engen Raum des menschlichen Gehirns zusammengedrängt wären. Kurz das, was in uns denkt, ist gar nicht umzubringen; selbst wenn man es zerstäubte und in den Weltraum verflüchtigte, man wäre so weit wie zuvor. — Wir werden indeß dem Leser noch einen bessern Beweis für die Unsterblichkeit des Geistes bringen, als diesen im Grunde nach Leibnitz gebildeten. Siehe dessen Schrift: Confessio naturae contrā athèistas; oder v. Schaden's Logik pag. 298.

kleinert, wie in der camera obscura, sondern in ihrer wahren Größe. Wie könnten wir überhaupt irgend eine außer uns bestehende Raumgröße in unserm Denken nachspiegeln, ja sogar dieselbe um das hundert- und tausendfache überflügeln, ohne an eine Grenze unserer „Innerräumlichkeit" zu gelangen; wenn nicht das Denken eine nach Innen und in die Tiefe sich projicirende Gestaltungsfähigkeit wäre, die als res intensa dieselbe Unendlichkeit nach Innen besitzt, wie die res extensa nach außen, die nur eines Punctes bedarf, um in der concentrirten Tiefe desselben die großartigsten Raumentfaltungen hervorzubringen. Doch sind das zunächst nur Analogien. Der Beweis, daß res intensa gleich dem Denken ist, könnte nur dann denkend geführt werden, wenn durch die Einung von res extensa und res intensa, von Expansion und Compression nachgewiesen würde, daß Selbstbewußtseyn und Geist entstünde. Ob dies Baader gelungen, wird die Folge zeigen. Er beginnt indessen mit den beiden Grundbegriffen der Expansion und Compression.

„Der Bildungstrieb des Lebens (nisus formativus) ist als Gestaltungs- oder Sichstellungstrieb der Begründungstrieb desselben" *).

„Dieser Begründungstrieb des Lebens kann auch als dessen Suchen (Sucht) nach Ruhe gedeutet werden, weil Ruhe des Lebendigen nur die Bedingung seines freien (ungehemmten) Wirkens und dieses Lebendige nur wirkend (sich gestaltend, verändernd, bewegend) ist (ruht) und nur seyend (ruhend) wirkt (sich bewegt); das nicht wirkende (nicht functionirende) Organ geht bekanntlich ein."

„Aber suchend nach Ruhe findet das Leben vorerst die Unruhe, und als Streben, sich zu begründen (Grund zu fassen) stört es sofort sich seinen Un- und Abgrund auf. Strebend nach Erfüllung (mit Licht) findet das Leben vorerst die Leere der Finsterniß in sich."

*) Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens. Gesammtausgabe Bd. II, S. 99.

„Begreiflich macht obigen Satz die wohlverstandene Lehre des Dualismus, welcher gemäß der Conflict der das expansive Gegenstreben in sich erweckenden und erregenden condensiven Energie mit jener sofort die Rotation (die Unruhe) gibt, d. h. eben die Aufstörung jenes Ab- und Ungrundes alles Lebens, wie dessen Ausgleichung, die Ruhe. Es versteht sich aus der Natur der Sache von selbst, daß diese Ausgleichung nicht als statisches Moment, sondern als Proceß zu fassen ist.“

Bei der normalen Lebensevolution kommt es jedoch nicht zur thatsächlichen Aufstörung jenes Ungrundes, sondern es bleibt hier immer nur „bei der bloßen Sollicitation (den differentiellen Momenten) zur Aufstörung (wirklichen Entzündung).“ Jene differentiellen Momente, welche ebensowohl zum hemmenden Unverstand, wie zum tragenden, Halt und Grund und Leib abgebenden Gegenstand werden können, müssen nach jener ersten Eigenschaft latent bleiben und haben sich deßhalb nur in letzter Eigenschaft, als dem Leben dienend, kund zu geben. Es ist deßhalb begreiflich, „daß das Leben nur in dem Vonsich- oder Untersich- (Insichhinab- oder hinein) halten seiner dunkeln Wurzel (jenes Abgrundes) besteht, und das Leben selbst wird darum nur als oder im Schweben über dieser Geburts- oder Grabesstätte begriffen.“ Die Gestaltung oder Begründung ist somit „dreigliedrig und man unterscheidet mit Recht an jedem seyenden Gebilde das selbes entfaltende, das es erfüllende und endlich ein beide vereinendes drittes.“

„Die Function dieses dritten wird um so deutlicher, wenn man sich des Widerstandes erinnert, aus dem alle Lebensbegründung hervorgeht. Denn jene beiden sich bekämpfenden Elemente oder Energien mögen nur äußerlich zusammengehalten werden, oder wirklich auch innerlich geeint, so begreift man, daß dieses nur mittelst einer dritten einenden Potenz geschehen kann, welche dort das Gebilde nur durchwohnt, hier selbem auch inwohnt, und nur nachdem ein solcher Beitritt oder Eintritt des einenden Princips geschehen ist, vermögen jene beiden ersten sich wider-

streitenden, d. i. sich verneinenden Energien, sich jede, die eine als enthaltende, die andere als erfüllende Potenz im und am Gebilde zu offenbaren."

Denselben Begründungsproceß, etwas abstracter gewandt, finden wir in seiner Abhandlung: über die Begründung der Ethik durch die Physik. Hier sagt er (Ges. Ausg. Bd. 5, S. 11): „Das ewige Verhältniß einer ewigen Natur zu einem ewigen Geiste, nach welchem jene der Grund ist des sich Offenbarmachens (oder wie das Wort Existenz sagt, des Hervorgehens) des letztern, würde ohne Zweifel bisher weniger verkannt worden seyn, wenn in der speculativen Philosophie klarer, als dieses wohl bisher geschah, sowohl der Unterschied jener zwei Urbegriffe (der Ursache und des Grundes) als auch ihr untrennbarer Zusammenhang, vorstellig gemacht worden wäre. Eine Ursache (als Hervorbringendes) vermag sich nämlich nicht anders als solche zu äußern (wirklich hervorzubringen), als durch ein Gründen derselben, und nur durch einen solchen Grund (solche Basis, Stütze rc.) kommt jene als verursachend zur Existenz, wie wir denn in und außer uns jedem Hervorbringen (Sichäußern) eine solche Gründung (als einen Rücktritt auf und in sich selbst, ein Sichzusammennehmen, sich fassendes oder sammelndes Anstrengen, als gleichsam eine Spannung) vorgehen und ihr beharrlich unterliegen sehen."

Oder in einer andern Schrift: „Die Ursache muß ebensowohl sich begründen als aus ihrem Grunde als erscheinend sich ausführen, d. i. aus ihrer Wurzel in die Elevation ihrer Potenz oder in's Gewächs gehen." Jenen Gegensatz von entfaltender und erfüllender Potenz, von Form und Stoff führt er auch auf den des Starren und Flüssigen zurück; von deren Einheit und Unauflösbarkeit die Unsterblichkeit, von deren Trennbarkeit die Sterblichkeit des Lebens abhängt. In dem Starren aber erkennt er die Form ohne den Stoff, insofern es zwar Continuität äußert, aber keine Penetranz, eindringende, Anderes auflösende oder in sich aufnehmende Subtilheit und Zartheit, wogegen das Fließende zwar mehr oder minder diese Penetrations-

kraft, aber keine Continuität besitzt. Ges. Ausg. Bd. III, S. 272: „Wie also immer Starres oder Flüssiges bloß als solches erscheint und hervortritt, da ist das Leben untergegangen oder, was hier dasselbe ist, noch nicht aufgegangen; Starrheit und Flüssigkeit als solche schließen das Leben aus; und umgekehrt, wo das Leben aufging, da mußten Starrheit und Flüssigkeit als solche beide untergegangen, eigentlich erhoben worden seyn in einem dritten, welches dritte weder die eine noch die andere jener zwei Gestalten zur einander ausschließenden Wirklichkeit emporkommen läßt, indem es ihren stäten Ansatz hierzu stets niederhaltend tilgt oder latent erhält..... Die innigste Verbindung der größten und vollkommensten Continuität mit der kräftigsten Zartheit (Penetranz), d. i. die innigste Vermälung der Form und des Stoffes würde gerade die lebendigste Substanz constituiren, welche also von der größten Grobheit und Stumpfheit unseres Starren, und der größten Discontinuität unsers Flüssigen — als weder tastbar noch sperrbar — als wahrhaft geistiger Leib — gleichweit abstünde." Sie ist das eigentlich Reale, „das weder starr noch flüssig, also auch nicht im gemeinen Sinne tastbar ist, welches dem handgreiflich Starren und Flüssigen allein Bestand giebt." Denn „Starres und Flüssiges haben jedes dieselben zwei Factoren der lebendigen Substanz an sich, und es befindet sich in jedem der eine Factor nur überwiegend und den andern niederhaltend, so daß jener auswärts, dieser einwärts gekehrt ist, also beide von einander gekehrt (rücklings) stehen, da sie doch nur zu einander gekehrt oder in Eintracht die lebendige Substanz constituiren. Hierauf beruht nun die Erweckbarkeit des Lebens im Starren und Flüssigen, wobei sie jedoch der wechselseitigen Assistenz bedürfen, so daß das Fließende nur am Starren, dieses nur am Fließenden sich in's Leben zu wecken und in ihm zu erhalten vermag. Wer sieht hier nicht das allgemeine Gesetz für alle Halbkräfte der Natur, deren isolirtes Hervortreten (wie bei Electricität und Geschlechtskraft) gleichfalls nur jener Bedingung gehorcht und wo der eigentliche Träger des einen und des andern Geschlechts doch nur die verschlossene Androgyne ist?"

„Den Gegensatz von Starrem und Flüssigem haben nun die Alten im Feuer nachgewiesen, indem sie jenem die Function des Trocknens, sohin der Hülle oder Form, diesem die der sich mittheilenden Fülle gaben, nämlich so, daß das Wasser das Formabile, das Feuer die Form giebt, jenes den Saft, dieses die Kraft...... Sie konnten nur in ihrer Latenz der lebendigen Substanz inwohnen, wobei denn doch ja nicht zu übersehen ist, daß eben der stets und ewig wiederkehrende Ansatz (des Feuers, als volatil und centrifugal aus seiner Latenz sich zu erheben, des Wassers aus seiner Erhebung oder Evolution in seine Latenz zurückzufallen) der Stimulus und das Object ist, an dem das Leben selbst sich erhebt, spannt, oder anschwellend sich offenbart...... Auch hier unterscheidet sich übrigens das autonome (selbstständige, ewige) Leben von dem heteronomen dadurch, daß jener Gegensatz dort der lebendigen Substanz innerlich ist und ihr inwohnt, hier aber, wo die zwei Lebensfactoren getrennt sind, dieser Gegensatz nur von außen insofern zufällig besteht und das Leben sohin hier gleichsam ein erzwungener, precairer Zustand ist. Die Trennung der Geschlechter ist also überall Charakter des bloß heteronomen Lebens." Hiernach wäre die Frage zu beantworten, welche Baader an einer andern Stelle aufwirft (Band XIV, S. 353): „Pflanzen die Menschen sich fort, weil sie sterben, oder sterben sie, weil sie sich fortpflanzen?" Wobei denn natürlich nur die gegenwärtige Weise der Fortpflanzung in Betracht kommt. Die wahre Substanz bezeichnet er als jene, „in welcher die Cöhärenz (des Starren oder Festen), die Confluenz (des Flüssigen) und die Penetranz (des Pneumatischen) in einander fielen, d. i. Leib, Seele und Geist."

Das Zustandekommen der Einheit beider Gegensätze beschreibt er in genetischer Weise in der Abhandlung, der Blitz als Vater des Lichts (Bd. II, S. 31). Jene beengende Angstunruhe, welche am Anfang jedes Lebens als Kreisen, wie am Ende desselben als Todeszuckung auftritt, faßt er als den Gegensatz des Nichtlebenkönnens und doch nicht von der Stellekönnens, „welcher Widerspruch jene sich selbst verschlingende

Relation, jenes Irionsrad gibt", das Centrum wie Wurzel alles Natur- und Creaturlebens ist. Es ist der Gegensatz der compressiven und expansiven Kraft, „deren Zusammenfassung (nicht Einung) die Rotation giebt." Jedes Leben steht sich in diesem Gegensatz und Kampf begriffen und hat ihn erst zu bestehen, um bewährt zu seyn. Denn es ist mit J. Böhme festzuhalten, „daß alles Leben (das Originalleben der Gottheit sowohl, als das copirte der Creatur), um vollendet zu seyn, zweimal geboren werden, oder daß jeder Lebensgeburtsproceß zwei Momente durchlaufen muß (welche Momente der Creatur sich nothwendig als einzelne geschiedene Regionen präsentiren in einem und demselben Wesen); so daß jedes im ersten Momente noch begriffene Leben diese seine erste Mutter erst zu brechen hat, und folglich überall nur das zweite — oder wiedergeborene Leben wahrhaftes, vollkommenes und darum bestehendes, ewiges Leben ist."

„Unverkennbar ist in der dunkeln Feuergährung (Gier, Gyratio, gleichsam der Höllen- und Geburtsangst) die Steigerung eines sich wechselseitig setzenden und spannenden Conflicts oder Gegensatzes, der (insofern man ihn als der Zeit nach sich äußernd betrachtet) bei einem gewissen Momente der Spannung seine Akme erreicht, in welcher das zur Freiheit, d. h. zu leuchten Strebende (und bis in diese, nämlich die kosmische Gemeinschaft oder Universalität Durchbrechende) seinen bis dahin hemmenden Gegensatz erschöpft und überwindet (seine Kraft als Siegerbeute in sich nun tragend) und dieses Durchbrechen ist eben ein Durchblitzen (ein Explodiren der Angstspitze); aber die wichtigste und bis dahin schier völlig übersehene Bemerkung ist hierbei diese, „„daß nämlich diese Ueberwindung oder Erschöpfung des Gegensatzes sich (sofern die Lebens- und Lichtgeburt gelingt) sofort als dessen Umwandlung, wechselseitige Aneignung oder was die Physiologen Assimilation nennen, bezeugt, — sohin der Dualismus des vernichtenden Hasses in jenen der schaffenden, gebärenden, nährenden Liebe sich

umgestaltet."" — Denn mit der höchsten Spannung der einschließenden (condensiven, intensiven) Thätigkeit und Energie (gleichsam der Entzündung der Ichheit, dem höchsten geistigen Erstarren und der tiefsten Verfinsterung) tritt, wenn anders diese Macht und Energie der Ichheit der durch den Blitz geöffneten Region der Freiheit zum Opfer gebracht oder dieser creditirt wird, sofort eine Depotenzirung jener Energie ein, eine Ueberwundenheit und ein Weichen (Weichheit — Gewicht — Sinken, Schwere oder Gravitation, ein Gelassen- — oder Zerlassen- — Flüssig- — seyn gegen jene Region); d. h. aus jener Energie wird Wesen, Prima materia *), welches Wesen nun jenem Blitz (Feuergeist) als Hülle oder Leib dient, indem nun jener nicht mehr als durchbrechender, gleichsam zürnender, unfaßlicher Blitz (als absoluter, jede Natur unter sich verneinender Herr) seine zerstörende (verzehrende) Macht äußert, sondern als innewohnendes, sich faßlich machendes und zu fassen gebendes, bildendes, nährendes Licht (gleichsam versöhnt und besänftigt) kund giebt. Denn Er (der Blitz oder Vater) hat nun eine Stätte zu seiner Innewohnung gefunden, nach welcher Ihn gelüstete, als seine Beleibung, daher nun sein stilles, befriedigtes Bleiben (Innebleiben), d. i. der Bestand (Verstand) des Lichts entgegen dem Unbestand des nicht faßlichen, keinen Grund sich findenden Blitzes....... Wie nun aber der Blitz der Vater des Lichts, dieses der Sohn des Blitzes ist, welchen Er gleichsam durch Seine stäte Umwandlung (Seine zweite oder Wiedergeburt) aus und in Sich gebiert, so trägt hinwieder das freundliche, allernährende Licht doch jenen alles verzehrenden (d. h. alles in und unter sich in Finsterniß setzenden) allmächti-

*) Bei diesem Wesen, prima materia, welche Baader nach dem Vorgang J. Böhme's hier construirt, denke der Leser an jenen Strom lebendigen Wassers, der von dem Stuhle Gottes ausgeht, wie zugleich auch an jenen Pfuhl von Schwefel und Feuer, welcher die nichtgelungene Depotenzirung, die abnorme, satanische Lebensgeburt begleitet, endlich an die giftigen Säfte der apokryphischen Insecten-, der zweideutigen Schlangen- und Amphibienwelt, und an den gefährlichen Biß erzürnter, d. h. abnorm erregter Thiere.

gen Blitz (in potentia) in sich und dieser fährt auch sofort rächend aus dem Lichte wieder hervor, so wie nämlich jener diesen Blitz in Licht umwandelnde (den Sohn gebärende) Proceß gestört, gehemmt oder aufgehalten wird, nämlich jener geheime (oben bemerklich gemachte) in einem unzugangbaren Heiligthum (der Schechina) vor sich gehende liebe- und leibgebärende Proceß."

Dasselbe findet sich in dem Aufsatz über den Urternar (VII, 32) auf die Thatsache des Erkennens angewandt. Entgegen jenem Irrthum der Spiritualisten, welche das Bewußtseyn als das absolut Erste und Tiefste auffassen, als „wäre es Wurzel aller Wesen und nicht bloß das erste Gewächse aus einer solchen", weist er nach, wie bereits das menschliche Bewußtseyn „nur durch einen Reflex, einen Wiedereingang in das sich Bewußtseyende zu Stande kommt." Es ist eine Rückkehr auf etwas vor ihm Daseyendes, das es als gegeben „findet" und nicht „erfindet." Jenes allem Bewußtseyn, auch dem Urbewußtseyn zu Grunde Liegende tritt nie in das Bewußtseyn selbst, ist aber, weil Voraussetzung desselben, „das absolut Unerforschliche so wie das Gewisseste zugleich." Es ist dies unsere Substanz, ohne welche nichts, auch kein Bewußtseyn wäre *). Ob sie jedoch so unerforschlich sey, wie Baader meint, ist eine andere Frage. Im Urternar ist seine letzte tiefste Wurzel der Vater. Er ist als das Urzeugende „im Sohn (Wort) als gleichsam das Innerlichste und Geistigste der Gottheit in seiner ersten Peripherie oder Hülle, und derselbe Vater geht von dem (durch den) Sohn als Geist (Kraft) aus." Auf dieselbe Weise, wie wir „uns unserer selbst nur mittelst eines in uns gezeugten Gedankens (als innerer Selbstobjectivirung oder Selbst-

*) Bewußtseyn läßt sich nämlich sprachlich und sachlich in die beiden Hälften Bewußt und Seyn zertheilen. Das Seyn nun, oder das, was in unserm Wissen und Denken das Nichtwissende und Nichtdenkende ist, das absolut Objective, der diametrale Gegensatz des Wissens, das Erste, was da seyn muß, wenn an zweiter Stelle das Wissen möglich werden soll, ist eben die Substanz, das Object der Philosophie.

fortpflanzung) bewußt werden, wird auch Gott durch den Sohn, das Wort, „nicht nur den Geschöpfen außer sich, sondern auch sich selbst erst offenbar (Seiner bewußt), so daß der Vater (nach dem Ausdruck älterer Naturweisen) ohne den Sohn ein finster ängstlich Wesen in sich Selbst seyn würde." „Nicht so allgemein, obschon eben so richtig, ist aber die Erkenntniß, daß 1) diese Zeugung des Sohnes selbst schon ein (und zwar urerster) Ausgang des Vaters, wie schon eo ipso ein Eingang zugleich ist, und 2) daß der Ausgang nach zweien verschiedenen Richtungen zugleich geschieht, nämlich nach innen (immanent), sohin als Eingang, und nach außen, daß folglich hier ein Auf- und Absteigen stattfindet, ohne welches auch das Urleben und Urbewußtseyn, so wenig als jedes secundäre, nicht in Inneres und Aeußeres sich unterscheiden würde."

Dieser Gottesbegriff Baader's ist im Grunde kein anderer als der, welcher sich auch bei J. Böhme findet, bei diesem jedoch mit wunderlichem mystischem Beiwerk umkleidet. Jacob Böhme geht aus von dem uranfänglichen Willen des Ungrundes — jenes absolut Unerforschliche wie Gewissefte zugleich Baaders — „nach welchem wir nicht trachten noch forschen sollen, denn es turbiret uns." Es ist das letzte, bei dem unser denkender Verstand ankommt, über das er nicht hinauskann. Dieser Wille will als solcher. Da er jedoch das allein seyende ist, hat er nichts das er wollen kann; er begehret somit sein selbst und das Begehren ist ein Einziehen. Es entsteht nämlich in dem Willen, der sich selbst will, eine reflexive Bewegung. Dieses Ansichziehen nennt Böhme die erste Naturgestalt, die Herbigkeit. Indem jedoch der Wille also an sich zieht, trifft er auf sich selbst und erweckt seinen eigenen Widerstand. Diese der Herbigkeit entgegen strebende Bewegung ist die zweite Naturgestalt die Bitterkeit. Der Kampf des Ringens und Kreisens beider erzeugt das Angst- oder Geburtsrad, die dritte Naturgestalt. — Mit den oben angeführten Worten Baaders: das durch die condensive Energie erregte und erweckte Gegenstreben giebt die Rotation (die Unruhe). — Die vierte Natur-

gestalt des auffahrenden Feuerblitzes endigt jenen Kampf, schmettert gleichsam die Härte der Gegensätze zusammen, so daß sie ineinander fließen und hiemit Wasser oder Wesenheit geben, aus welcher der Feuerblitz zehret und sogleich zum richtigen stetigen Lichte, der fünften Naturgestalt, umgewandelt wird. Hiemit hat jener Ungrund sich seinen Grund gefaßt, der Vater sich seinen Sohn gezeugt; das „himmlische Freudenreich“ ist aufgegangen *). Ganz dasselbe was Böhme hat Baader in seinem Gottesbegriff reproducirt. Die Selbstständigkeit jedoch, mit der er es thut, die Gewandheit, mit welcher er diese Grundbegriffe des Philosophus teutonicus auf die Tagesphilosophien anwendet, die reichen und fruchtbaren Consequenzen, die er aus denselben zieht, beweisen genugsam, daß Baader weit eher ein Vollender als ein Schüler J. Böhme's genannt werden muß.

Wir sahen oben, welchen Begriff Baader mit dem des Aufhebens, das bei Hegel eine so große Rolle spielt, verbindet. Bei Hegel ist das Aufheben ein bloßes Uebergehen des Positiven in das Negative, ein Umschlagen des einen in das andere, eine Bewegung in der oberflächlichsten Horizontalfläche und noch dazu, da die Begriffe Seyn und Nichts gar nicht erklärt werden, ein bloßes Quid pro quo. Während dagegen Baader mit dem einzigen Satz: das Aufheben ist ein Emporheben des Niedrigern durch das Höhere, sich über die Horizontalfläche emporschwingt und die senkrecht aufsteigende Richtung einer Himmelsleiter gewinnt auf der Gott ebensowohl wie die Creatur eines ewigen Selbststeigerungs- und Bejahungsprocesses sich freuen. Mit jener polemischen Aeußerung hat Baader die Schwäche seines Gegners, wie die Stärke seines eigenen Systems bezeichnet. Es liegt hier das punctum saliens seiner ganzen Philosophie, durch welches dieselbe in principieller genetischer Weise die frühern Standpunkte überwunden und den neuen richtigeren ausgesprochen hat. Bei Baader bestand das Aufheben darin, daß die beiden Gegen-

*) Vgl. meine kosmogonische Dichtung, Dornenröschen oder das Märchen unserer Welt S. 30 u. f. Landau, Kaußler 1857.

sätze assimilirt werden von der durch sie zu Stande kommenden höhern Einheit. Diese ist Geist und Leben und besitzt an jenen überwundenen Gegensätzen ihre sie begründende Naturbasis, über welche sie emporschwebt, ohne von ihr jedoch los zu seyn. In diesem Verhältniß der ewigen Natur zum ewigen Geiste wurzelt Baader's tiefsinniger Aufsatz über die Begründung der Ethik durch die Physik, der moralischen in der physischen Weltordnung, welche letztere die erstere trägt, begründet und bewährt. Hier seine Abhandlung über den Evolutionismus und Revolutionismus des Lebens, welcher letztere dort eintritt, wo jener Aufhebungsact sich nicht vollzieht, die Creatur somit, statt zur Einheit und Sabbathsruhe durchzudringen, in dem Kampf der Zerrissenheit und des Gegensatzes gefangen bleibt; hier endlich seine Theorie der Einwohnung, Bewohnung und Durchwohnung, auf die näher einzugehen ist.

Jene Assimilirung, jenes Emporheben der Natur durch den Geist ist ein erkennendes durchdringendes Gestalten der erstern durch letztern, als deren Resultat die Gestalt als Bild oder Namen erscheint. „Wie es nun aber eine mechanische und dynamische Gestaltung giebt, jene von außen, diese von innen wirkend, so muß es auch ein doppeltes Erkennen und Erkanntseyn geben, ein mechanisches, äußeres, figürliches und ein dynamisches, eigentlich lebendiges, inneres, wesentliches. Nur im dynamischen (organischen) Erkennen wohnt das Erkennende dem Erkannten inne, durch und im organischen Begriff als Geistbild; beim mechanischen Erkennen findet von Seiten des Erkennenden bloß ein Durchwohnen statt. Wenn das Erkennende dem Erkannten inne wohnt, so erkennt dieses jenes an und zwar in dem in ihm aufgehenden Bild oder Ebenbild des erstern, und erkennt hiemit dessen wesentliche lebendige Inwohnung. Die inwohnende Erkenntniß ist eine wechselseitige Lust des Erkennenden und Erkannten. Es ist Gottes Lust sich in seinem Gleichniß zu besitzen. Diese Lust vermag sich nicht enge zu halten, sondern sie spricht sich aus als solche. Das sich so Findende, Spiegelnde spricht sich nur in jenem seinem Bilde

aus und dieses Bild ist sein Name, bei dem es genannt, und durch welchen es allein nur gekannt wird. Anders verhält sich das Erkennende zum Erkannten und dieses zu jenem, wo Letzteres bloß durchwohnt wird. Hier findet das Erkannte kein Bild des Erkennenden in sich und insofern finden sich auch beide (das Erkannte und Erkennende) nicht mehr ineinander. Sie stehen rücklings aneinander. Die bildende Kraft wirkt hier nur als Zwang, als unsichtbare Gewalt (lex est res surda et inexorabilis). Das Erkannte wird hier das Erkennende über und inner sich nur als Druck inne, als comprimirende Gewalt, und unter sich überall nur als weichend, nicht tragend, (instabilis tellus innabilis unda). Es ist (wie der Hydrodynamiker sagt) nirgend mehr gleichwichtig mit ihm."

Wir glauben wohl nicht, daß die Phänomene des Erkennens gründlicher und tiefsinniger erklärt werden könnten, als durch diese Sätze Baaders. Wer hat nicht schon bei dem mechanischen Erkennen jenen peinlichen Druck der Beengung und Spannung in seinem Geiste gefühlt. Das Object suchen wir zwar wohl äußerlich durch mechanische Gedächtnißkraft festzuhalten, aber die Leichtigkeit mit der bloßes Gedächtnißwerk uns entfällt, beweist, daß dasselbe schwer, nicht mehr „gleichwichtig" mit unserm Geiste ist. Sobald aber an die Stelle des mechanischen das wahrhaft innere lebendige Erkennen tritt, fühlt sich unser Geist erweitert, leicht und frei. Erweitert, weil das was er bloß durchwohnte, ihm nun Raum und Stätte zur Einwohnung giebt; leicht, weil getragen und begründet vom Erkannten als seiner Basis, vice versa; frei, weil durch keine Spannung mehr gehemmt, sondern seiner naturgemäßen Beweglichkeit zurückgegeben. Warum auch das selbstständige lebendige Erkennen von productiver Namengebung begleitet ist, geht aus jenen Principien hervor. — Welche Tragweite diese Theorie des Erkennens besitzt, erhellt auch daraus, daß in ihr die Grundzüge des ethischen Verhaltens des Menschen zu Gott als erkannt-erkennend gegeben sind. Der Mensch kann von Gott bloß durchwohnt seyn, dann fühlt er den gewaltigen Druck der

Gotteslast, die Anforderung des von ihm nicht erfüllten Gesetzes (Gestaltung), die Höllenpein der Beengung und Unfreiheit. Wohnt ihm dagegen Gott inne, so findet Gott sein Bild in ihm, der Mensch „erkennt wie er erkannt ist" und steht in der Fülle der Seligkeit. Endlich hat Baader mit jener Lehre der Einwohnung eines Höhern in einem Niedern das Grundgesetz des Materialismus: *οὐδὲ γὰρ δύο σώματα ἅμα δυνατὸν ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι* (Aristoteles *περι ψυχῆς*), die Ausschließlichkeit und Undurchdringlichkeit des Materiellen in der geistigen Existenz als aufgehoben nachgewiesen und hiemit nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit einer Existenz enthüllt, die über jede Bedingtheit des materiellen räumlichen Auseinander emporgehoben und statt der extensiven, quantitativen, die intensive, qualitative Unendlichkeit als königliches Attribut besitzt.

Fassen wir nun das Verdienst der Philosophie Baaders kurz zusammen, so ergeben sich folgende große Vorzüge derselben:

1) Der Gegensatz, welcher die gesammte Philosophie beschäftigt, die res cogitans und extensa, Ideal und Real, Negation und Position, wird von Baader in concret physikalischer Weise als Compression und Expansion, Form und Stoff, oder in mystischer Ausdrucksweise als Feuer und Wasser, Starres und Flüssiges gefaßt.

2) Als Gewinn dieser realistischen Fassung bezeichnen wir den weitern Vorzug seiner Philosophie, die vollendete hohe Einheit, in welcher beide Gegensätze aufgehoben werden. Diese Einheit wohnt jenem Dualismus als ihrer Natur-Basis inne, erkennt und durchdringt somit denselben und ist ihrer selbst mächtig. Während in der Naturphilosophie und bei Hegel die Einheit zwischen den beiden Gegensätzen, wie zwischen zwei Stühlen, niedersitzt, „auf und draufgeht," thront sie bei Baader über denselben in unauflöslicher Selbstherrlichkeit. Sie ist das Primitive, der Urgeist oder Gott und zwar wegen jenes dreiheitlichen Verhaltens von Dualismus und Einheit der trinitarische Schriftgott. (Ob dieser Trinitätsbegriff mit Recht hier anwendbar ist, werden wir später sehen.) Der Vater erfaßt, erzeugt,

und erkennt und findet sich ewig in dem Sohne und geht durch denselben aus als Geist oder Kraft. In diesem ewigen Selbstgestaltungs- und Erzeugungsprocesse ist Gott das Urbild jedes nachbildlichen creatürlichen Lebensprocesses. Da alles, was in der Welt ist, unter den Exponenten der Schranke und Ausdehnung fällt, deren vollendete Einheit Gott darstellt, so steht Gott zu allem entweder im Verhältniß der Einwohnung und Beiwohnung oder der Durchwohnung. Er hat somit über alles Macht, erkennt alles, wird jedoch nur von dem wieder erkannt, dem er bei- und innewohnt.

3) Baader findet jene Einheit nicht bloß in genetischer Weise, sondern er vermag dieselbe auch ihrem immanenten Verhalten nach zu beschreiben. Während Ausdrücke, wie Indifferenz, absoluter Begriff an jenes Wort Göthe's erinnern, daß wo Begriffe fehlen, zu rechter Zeit ein Wort sich einstellt, zeigt Baader, wie jenes Urleben nicht als „statisches Moment" sondern als Proceß der Ausgleichung und Assimilirung gefaßt werden muß. Hier ist somit Assimilirendes und Assimilirtes, Höheres und Niederes in lebendiger sich ausgleichender Wechselwirkung. Sobald der Ungrund des Lebens zum Urgrund wird, weicht dessen „Untiefe einer Tiefe und Höhe," zwischen welchen nunmehr fixirten Polaritäten eben jener Proceß des Lebens sich vollzieht. Und nicht bloß das Verhältniß von Unten und Oben entdeckte er hier bereits, sondern auch noch ein anderes nicht weniger wichtiges berührte er, wenn er sagt, daß in Gott der Ausgang ein Eingang zugleich, das Aufsteigen zugleich ein Absteigen sey. Einer spätern Philosophie war es vergönnt, wie wir sehen werden, dieses Verhältniß zu benennen und seinem ganzen Reichthum nach auszubeuten.

4) Der Gottesbegriff bei Baader ist ein rein objectiver. Bei Hegel käme Gott nicht zu Stande, ohne das denkende Gehirn des Philosophen. Nur in diesem findet sich die abgefallene Idee wieder und kommt zum Bewußtseyn. Gott existirt nur im menschlichen Geiste, ja dieser ist eben die sich wiederfindende Idee. Der Grund dieses Subjectivismus, der von Kant an

die Philosophie beherrschte, liegt darin daß bei Hegel Position und Negation vorzugsweise als rein logische Kategorien gefaßt werden. Somit kann auch deren höchstes Resultat, der absolute Begriff, nur dort existiren, wo logisch ponirt und negirt wird, nämlich im Kopf des Menschen. Ohne den Menschen deßhalb kein Gott, eben so gewiß als ohne Götzenfabrikant kein Götzenbild. Bei Baader dagegen sind die beiden Begriffe des Seyns und des Nichts durch die der Expansion und Compression ersetzt. Ihre genetische Einheit, die in dem alles durchwohnenden Gott gipfelt, beschreibt er mit derselben Objectivität, mit der er einen chemischen Proceß beschriebe. Diese Einheit besteht als solche, ganz abgesehen davon, ob wir sie denken oder nicht denken. Weil die beiden Gegensätze sind, müssen sie auch in ihrer letzten Wurzel der beschriebenen Weise gemäß zusammenhängen. Sein Gott ist doch ein Gott, wie ihn die Schrift verlangt. Man kann es sich doch hier auch vorstellen, wie von einem solchen Gott ausgehen können Feuer und Blitz, Donner und Stimmen. Was kann dagegen ausgehen von einem solchen lahmen windigen Ding, wie der absolute Begriff bei Hegel oder jener verwaschenen Indifferenz der Naturphilosophie! Höchstens nur solche geschraubte Systeme, wie die genannten. Denn wenn es heißt: wie Einer ist, so ist sein Gott, so ist auch nicht weniger das Umgekehrte wahr: wie sein Gott, so auch das ganze Denken und Philosophiren des Mannes.

Neben diesen Vorzügen der Philosophie Baaders laufen indessen Mängel einher die gleichfalls hervorgehoben werden müssen.

Der erste besteht darin, daß Baader versäumt, auf philosophisch genetischem Wege den einen jener philosophischen Grundgegensätze der res cogitans und extensa von dem andern abzuleiten. Es ist das Charakteristische der Philosophie, von möglichst wenigen Axiomen auszugehen. Sie stellt an ihre Spitze nicht etwa einen trinitarischen Gott oder christliches Selbstbewußtseyn, wie die Theologie; auch nicht ein halb Dutzend Axiome, wie die Mathematik; sondern nach Auffindung jener Gegensätze

macht sie sich's zur Aufgabe, von dem einen, gleichviel welchem derselben, ausgehend, zur genetischen Construction des andern und der Einheit beider zu gelangen. Indem nun Cartesius das cogito ergo sum an die Spitze seines Systems stellte, hat er eben hiermit den Pol des Denkens zum Ausgangspunkt seiner, ja überhaupt der gesammten modernen Philosophie, gemacht. Denn selbst Spinoza geht, wenn auch nicht vom Denken, so doch wenigstens von etwas Geistigem, einer essentia aus, um zur existentia zu gelangen. (Ethik I. def. 1.) Es kennzeichnet diese Thatsache überhaupt die moderne Philosophie in ihrem Gegensatz zur antiken, welche bekanntlich einen objectiven Seynsgrund, sey es Wasser, Feuer, Luft, Raum, an die Spitze stellt. Dieser Gegensatz beruht im Grunde auf dem der christlichen und antiken Weltanschauung. Daß das Christenthum das menschliche Ich so gewaltig betont, demselben die Anfoderung stellt, nicht bloß die Welt sondern Gott selbst (Israel, 1 Mos. 32, 28) zu überwinden, so war es ganz naturgemäß, wenn diese Thätigkeit des menschlichen Ichs in der Philosophie als Denken oder Selbstbewußtseyn zum Ausgangspunkt wurde. Die antike Denkweise läßt dagegen das Individuum gänzlich unterdrückt werden vom Fatum in der Götterwelt; es hat aufzugehen in der objectiven Macht der politischen Staatsordnung; da war es denn ebenso natürlich, wenn hier das den menschlichen Geist überwältigende Seyn oberstes Princip der Systeme wurde. Die modernen Philosophen erscheinen deßhalb den antiken gegenüber als wahrhafte Giganten und himmelstürmende Titanen. In ihnen gährte, leider ihnen selbst meistens unbewußt, die ganze weltbezwingende Kraft des christlichen Standpunktes. — Wie bei Cartesius ist auch bei Kant das Denken, resp. die Denkformen, Ausgangspunkt; deßgleichen bei Fichte, welcher das Ich als Subject-Object, als Selbstbewußtseyn obenan stellt; auch bei Schellings Idealismus, wo dennoch die Welt als ein Selbstbewußtseynsproceß erscheint, wenn er schon ein erstes objectives Ich als Gott an die Spitze stellt; deßgleichen auch bei Hegel, bei welchem ja Gott selbst nichts ist, als der im Men-

schen zur Gestaltung gelangende absolute Begriff. Sie alle sind nicht zum Ziele gelangt; hier sind keine Resultate, welche Theologen oder Naturforscher befriedigen könnten. Kant's Subjectivismus, Fichte's Ich- und Nichtich-Theorie, Schelling's Idealismus, Hegel's Panlogismus waren die dürren Sandsteppen, in welche sich die Versuche vom Pol des Denkens aus zur Erklärung der Welt gelangen zu wollen, verlieren mußten. Der Grund hievon ist leicht einzusehen. Das Denken, Geist, Selbstbewußtseyn, von dem sie alle ausgingen, ist ein so vielverschlungenes räthselhaftes Wesen, daß diejenigen, welche es an die Spitze stellen, eigentlich mit einem unbekannten, gar sehr der Erklärung bedürftigen, x anfangen, aus dem sie dann, um ein Witzwort Baaders zu gebrauchen, „wie aus einer Fortunatustasche" alles Mögliche in unvermittelter Weise hervorholen. Mit diesen Denk- und Bewußtseynsphilosophen hat Schelling in seiner spätern Entwicklung entschieden gebrochen *). Er wählt

*) Den Bewußtseynsphilosophien laufen die Bewußtseynstheologien zur Seite. Jene soll wissenschaftliche Aussage des „Weltbewußtseyns," diese des „Gottesbewußtseyns" seyn, Definitionen, die hoffentlich bald antiquirt seyn werden. Eine solche Bewußtseynstheologie liegt in v. Hofmanns Schriftbeweis vor. Hier ist die Theologie wissenschaftliche Selbstaussage des Christenthums, als der in Christo vermittelten persönlichen Gemeinschaft Gottes und der Menschen. „Ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft." Dieses mein christliches Bewußtseyn soll nun die alles enthaltende Fundgrube, das inhaltreiche Samenkorn seyn, aus dem der Theologe seine Lehrsätze gewinnt und zwar vollkommen selbstständig, „ungestört und unbeirrt durch das was Schrift und Kirche bieten." Das christliche Bewußtseyn spielt hier auf positivem Boden ganz und gar dieselbe Rolle, wie früher die rationalistische Vernunft, von der Hamann äußerte, sie maaße sich an, alles Mögliche aus ihren krummen Fingern zu saugen. Solche Bewußtseynsconstruction kann jedoch nicht als Wissenschaft bezeichnet werden. Wissenschaft ist die Enthüllung der objectiven Principien, die den Thatsachen zu Grunde liegen und dieselben hervorgerufen haben; sie ist nach unserer Terminologie Substanzenthüllung. Nun liegt aber den christlichen Thatsachen nichts weniger zu Grunde, als unser christliches Selbstbewußtseyn. Indem nun Hofmann die Thatsachen bloß aus dem christlichen Bewußtseyn herleitet, statt aus dem hinter ihnen liegenden Principien, hat er für deren wissenschaftliche Ergründung auch gar nichts gethan; nur das eine ist etwa er-

in seiner Offenbarungsphilosophie das Objective, das Seyn zum Ausgangspunkt. Er sagt, die Philosophie suche hinter dieses Seyn zu kommen. Hinter demselben aber liegt bloß die potestas existendi, das Seynkönnende, das als blinder Wille beständig in den actus purus des Seyns übergeht, nicht nichtwollen, nicht nichtseyn kann. Es ist deßhalb gänzlich unfrei, absolut anfangslos und vor allem Denken seyend, die nackte arme Empirie absoluter Gegenwart und Objectivität. Es kann nichts mit sich anfangen und besitzt weder Werden noch Entwicklung. Da jedoch Werden und Entwicklung in der Welt ist, so müssen wir zu einer weitern Kategorie schreiten, zu der des „reinen Wesens," das dem Seyn gegenüber als Nichtseyn sich geltend macht. Weil es kein Seyn besitzt, kann es jenes erste Seyn annehmen „und dessen innersten Attractionspunkt bilden," es wird dadurch die Macht, Magie und Möglichkeit desselben. Die

---

reicht, daß die Thatsache durch diese Vermittlung dem christlichen Bewußtseyn gewiß geworden ist; hiemit ist aber der Theologe nicht weiter, als es etwa ein Naturforscher ist, wenn sich derselbe von der Existenz einer neu entdeckten Pflanze oder eines sonstigen Naturobjects überzeugt hat. Die eigentliche Arbeit, die wissenschaftliche Ergründung des Objects, beginnt nun erst. Wenn nun Hofmann dennoch ein epochemachendes Verdienst besitzt, so liegt das in der Art und Weise, wie er die christlichen Thatsachen aus der Schrift beweist. Die Erhebung aber dieser Thatsachen aus dem christlichen Bewußtseyn besagt gar nichts. Eine Aufstellung der zu beweisenden loci nach alphabetischer Reihenfolge hätte denselben wissenschaftlichen Werth und sicher den Vorzug der Ungezwungenheit. — Die Isolirtheit Hofmann's, welche ihm auf dem Gebiet der Theologie selbst vorgeworfen wird, gilt auch bezüglich anderer Wissenschaften. Keinem Mathematiker fällt es ein, seine Winkel und Figuren aus dem Raumbewußtseyn erheben zu wollen. Kein deutscher Geschichtsforscher gewinnt die Existenz eines deutschen Kaiserreichs aus der Thatsache, daß er sich als einen Deutschen weiß. Was aber hier für wissenschaftliche Methode gilt, wird es auch für die Theologie seyn dürfen. Ohnehin sind diese Bewußtseynsconstructionen für einen Theologen etwas bedenklichen Ursprungs. Sie keimen im Grunde schon in den aprioristischen Denkformen Kants, erreichten dann in der Philosophie Fichte's ihren Höhepunkt, und wurden endlich durch Schleiermacher, der hierin völlig von dem Geiste der Zeitphilosophie beherrscht war, in die Theologie eingebürgert. Hier scheinen sie sich, wie eine alte Krankheit fortschleppen zu wollen, obgleich ihre philosophische Wurzel längst vertrocknet ist.

Einheit beider giebt die dritte Potenz, die das unzertrennliche „Subject-Object, das Habende wie das Gehabte" ist, das sich zu äußern vermag und auch nicht. Es ist dieses der Geist. — Gegen diese ganze Deduction ist jedoch einzuwenden, daß das Problem, vom Seyn ausgehend auf genetischem Wege zum Begriff des Geistes zu gelangen, hier eben so wenig gelöst wird, wie bei den andern Philosophen, die vom Geiste ausgingen. Wenn Schelling deßhalb, weil mit jener ersten Potenz, dem reinen Seyn nicht weiter zu kommen ist, die zweite Potenz des Nichtseyns zu Hülfe ruft, um durch dieselbe jenes erste Seyn attachiren zu lassen, so hat er hiemit den zu deducirenden Begriff der Schranke gleich einem deus ex machina, gleich einem succursus divinus herbeicitirt. Es ist dies ein Sprung vom Seyn in das Denken (Geist) hinauf, eben so unvermittelt, wie der des cartesianischen cogito e r g o sum vom Denken in das Seyn herab. Während indessen Schelling das Problem wenigstens zu lösen versucht, ahnt Baader dasselbe gar nicht, sondern beginnt frischweg mit den beiden Kategorien der Expansion und Schranke, entschädigt uns jedoch für diesen Mangel an methodischer Construction und dialektischem Gewissen durch den Reichthum seines Gottesbegriffes.

Ferner ist an der Philosophie Baaders zu tadeln, daß auf jenes dreiheitliche Verhältniß der beiden Gegensätze und ihrer Einheit der theologische Trinitätsbegriff angewendet wird. Es theilt Baader diesen Mangel mit J. Böhme und Schelling. Jenes uranfängliche Seyn, das als das absolut voraussetzungsloseste auch das gewisseste zugleich ist, jener Wille des Ungrundes, dem wir nach Böhme nicht weiter nachdenken können, vermag als solcher gar nichts; er ist eben nur. Erst dadurch, daß sich in ihm ein „Gegenwurf" erzeugt, eine reflexive Bewegung entsteht, gelangt er zur Selbsterfassung, zum Selbstbewußtseyn im Sohne. Hier wird somit ein Seyn, das durchaus unbestimmt, ja bewußtlos ist, weil es ja erst durch den Sohn zum Bewußtseyn kommt, ein Seyn, das seiner selbst ferner gar nicht mächtig ist, denn hiezu sind ja zwei nöthig, „ein Habendes und

ein Gehabtes," ein solches Seyn wird zu einem Gott-Vater gestempelt. Es ist dies vollkommen unstatthaft, da jenes Seyn weder Gott noch Persönlichkeit ist. Hiergegen ist festzuhalten, daß Gott in dem Verhältniß der Dreieinigkeit sich nicht findet als Resultat eines Processes, den er halb bewußt halb unbewußt durchlaufen hat, sondern daß er sich in dieses Verhältniß mit freiwilliger Selbstbestimmung einführt; daß er somit als der bereits fertige und abgerundete Gott dasteht, ehe er sich zum Dreieinigen macht. Da nach Hofmann's Schriftbeweis Gott dreieinig ist, „um der Gott des Menschen zu seyn," so hängt demgemäß Dreieinigkeit, Mensch und Weltschöpfung auf das innigste zusammen. Alle diejenigen nun, welche Gott durch einen solchen Bewußtseynsproceß in das Verhältniß der Dreieinigkeit hineingerathen lassen, setzen hiemit eine Gebundenheit Gottes an eine Nothwendigkeitsconstruction, kraft deren er unwiderstehlich zur Menschen- oder Weltschöpfung fortgerissen wird. Denn sobald er einmal dreieinig ist, hat er keine Wahl mehr, sondern muß eben schaffen. Dann aber ist er kein freier Gott mehr, sondern er unterliegt dem ihn bestimmenden Nothwendigkeits-Verhältniß, in dem er sich eben vor der Welt bereits gefunden hat. Dies giebt aber eine Verschlungenheit Gottes mit dem Verhältniß der Dreieinigkeit und kraft deren mit der Schöpfung, die durchaus pantheistisch ist. Hiergegen muß behauptet werden, daß Gott sich als einen dreieinigen nicht gefunden, sondern dazu gemacht hat, daß er nicht bloß transmundan, sondern auch transtrinitarisch zu denken ist. Da er aber, sobald er ist, und das ist er ja von Ewigkeit, auch Gott des Menschen seyn will, so hat er sich um dieses seyn zu können als dreieinigen bestimmt, ist somit auch das Verhältniß der Dreieinigkeit von Ewigkeit, jedoch als ein durch seinen freien Willen selbst gesetztes. —

Es hat bei Baader die so verfrühte Herübernahme eines theologischen Begriffes mehr geschadet als genützt, die Reinheit der philosophischen Untersuchung beeinträchtigt und sein System durch die Färbuug des Dogmatismus getrübt.

Sind einmal die beiden kosmischen Gegensätze von Schranke und Ausdehnung fixirt und entschlägt man sich, wie bereits gegetadelt wurde, den einen von den andern abzuleiten, so braucht man nicht alsbald alles Große in den Mund zu nehmen, von Vater, Sohn und heil. Geist zu reden, sondern es ist einfach zu sagen: wo zwei Gegensätze a und b zusammentreten, da sind nur drei Fälle möglich. Entweder a ist das stärkere, oder b, oder beide stehen im Gleichgewichte zu einander. Ist nun in dem vorliegenden Verhältniß der Gegensatz a, die Ausdehnung, das stärkere, so wird sie sich als solche geltend machen. Sie wird alle Dämme der Schranke durchbrechen. Es müßte geschehen, was Virgil bei Beschreibung der Aeolushöhle von den Stürmen sagt, die in ihrer Entfeßlung die ganze Welt mit sich fortreißen würden:

— — maria ac terras, coelumque profundum
Quippe ferunt rapidi secum, verruntque per auras.

Die Ausdehnung würde gleich einer losgelassenen Springfeder alle Bande zerreißen und nach einer ungeheuren Weltexplosion ein unendliches Ausdehnungsmeer herstellen, in welchem jede Form und Schranke sich aufgelöst hätte. Die Existenz der Welt beweist indeß, daß dies unmöglich ist. Eben so unmöglich aber ist auch die andere Annahme, die beiden Gegensätze stünden zu einander im Verhältniß des Gleichgewichtes. Wäre dies der Fall so würden sie sich beständig neutralisiren, keiner könnte als vorherrschender auftreten. Nun aber nehmen wir bloß dadurch wahr, daß an den Objecten irgend eine Bestimmtheit als Gestalt, Farbe oder Ton hervortritt.

Dieses Hervortreten wäre jedoch unmöglich, wenn es durch den ihm gegenübestehenden Gegensatz paralysirt würde. Alle Objecte in der Welt, ja die Welt selbst, würden jener Annahme gemäß alsbald unsichtbar werden. Hätte es mit jener Formel der Naturphilosophie (+ 0 —) seine Richtigkeit, so würde wirklich Null der Exponent der Welt seyn und diese sich in das Nichts auflösen. Bleibt somit nur der dritte und letzte Fall übrig, bei der Einheit beider Gegensätze die Form oder Schranke

als das stärkere zu statuiren. Als solche hat sie die Ausdehnung vollkommen in ihrer Gewalt, beschränkt und concentrirt dieselbe in so absolut unwiderstehlicher Weise, daß dieselbe gänzlich in sich selbst zurückgetrieben, und in ihrer Existenz qua Ausgedehntes aufgehoben wird. Hiemit hat denn auch jenes oben von Aristoteles erwähnte Gesetz der Ausschließlichkeit alles Materiellen ein Ende und geistige Existenzweise ist eingetreten. Die Schranke ist absolut Herr der Ausdehnung oder des Seyns; und kann als allmächtiger Schöpfer die Welt sammt allen ihren Objecten hervorrufen und erhalten, wie es denn vor Augen ist. Würde Gott je aufhören die Welt zu wollen, so würde, da die Form das stärkere ist, die Ausdehnung allenthalben in sich zurückgetrieben, und, da ein starker Druck allein schon Hitze und Feuer erzeugt, der ganze Kosmos im Feuer des Gerichtes auflodern, und in geistige Existenz eintreten. — Erst wenn auf rein philosophischem Wege der wahre Gottesbegriff gefunden würde, darf man die weitere Frage, wie derselbe zum theologischen Trinitätsbegriff steht, in Angriff nehmen; wobei sich denn natürlich herausstellen wird, ob das gefundene philosophische Resultat diese Confrontirung und Probe an der Wirklichkeit aushält oder nicht. Nie aber darf man mit Baader von diesem theologischen Verhältnisse reden, ehe man noch alle einschlägigen philosophischen Fragen absolvirt hat. —

Ein anderer Mangel ist der, daß Baader die Einheit beider Gegensätze zwar besser als Hegel ja selbst Schelling, trotzdem aber nicht erschöpfend beschrieben hat. Außer dem Verhältnisse von Unten und Oben sind noch zwei andere, wie wir später sehen werden, die er zwar berührt, aber weder benennt noch entwickelt.

Endlich ist zu tadeln, daß er nicht den Beweis lieferte, jene Einheit beider Kräfte, der Expansion und Compression, sey wirklich eine denkende bewußte und persönliche. Er hinderte sich selbst daran, indem er immer allzufrüh seinen Trinitätsbegriff anbrachte, dem natürlich die Prädicate des Bewußtseyns und der Persönlichkeit zukommen mußten. Allein das Recht mit

dem er hier von Vater, Sohn und heil. Geist redet, hat er sich nirgends auch nur durch den Versuch eines Beweises gesichert. Damit aber, daß wir hier den Mangel eines Beweises rügen, haben wir nicht die Richtigkeit dessen was Baader aussagt, bestritten. Daß jene Einheit, als primitiv gedacht, Gott und Geist — wenn schon nicht der trinitarische — sey, ist und bleibt wahr, bewiesen oder nicht bewiesen. Der Beweis ist ja nicht eine Stütze der Wahrheit, sondern eine bloße Leiter, auf der ich zu ihr hinaufsteige. Ohne diese kann ich zwar nicht zu ihr gelangen, sie selbst aber thront nichts destoweniger in objectiver unumstößlicher Gewißheit.

Ueber den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant.

Von Dr. Jürgen Bona Meyer.

I.

Für den Standpunct des Kriticismus, dem meine kleine Schrift: „Zum Streit über Leib und Seele" im J. 1856 das Wort zu reden unternahm, haben sich, wie zu erwarten stand, nur Stimmen theilweiser Anerkennung seiner Berechtigung vernehmen lassen. Man hat ihn, wie es dem Kriticismus jederzeit erging, bedingungsweis als einen wohlthätigen Anfang alles Denkens gerühmt, über dessen Abschluß oder Ergänzung aber sehr verschiedene Meinungen aufgestellt. Strenggläubigen Christen erschien eine Insolvenzerklärung der Vernunft stets als eine passende Gelegenheit, den leer gelassenen Platz mit den Annahmen ihres Glaubens zu besetzen. So rühmte auch mein Recensent im Volksblatt für Stadt und Land Bd. 91 (Bl. v. 12. Nov. 1856) den Kriticismus, „dessen wesentliches Resultat ist, daß zur Erkenntniß geistlicher und himmlischer Dinge unser Verstand absolut unfähig sey", als eine recht gute Sache; nur sollte — müßte man meinen — der Kriticismus ein rechter Propädeut auf Christum seyn, und das sey leider weder bei Kant, noch sei-

nen Jüngern der Fall. — „Bei alle dem", sagte Pastor Fabri in seiner Besprechung meiner Schrift in der Evangel. Kirchenzeitung 1856, No. 66, „ist etwas Wahres am Kriticismus, das ihn unter Umständen und für Einzelne zur überleitenden Vorstufe positiver Wahrheitserkenntnisse werden lassen kann. Indem er die Schranken menschlich-natürlicher Erkenntniß scharf betont, kann er auf jene Selbstzucht der Demuth und Bescheidenheit bei dem Einzelnen hinwirken, ohne welche uns keinerlei positive Erkenntniß der Wahrheit werden kann." Da natürlich die kritische Bescheidenheit hiermit nicht für ein neues Organ zur Erfassung neuer Wahrheiten gemacht seyn soll, so wird dem Satz nur die Meinung zu Grunde liegen, daß jene Bescheidenheit den Boden unseres Geistes besonders empfänglich mache zur Aufnahme der ihm von Außen auf dem Wege religiöser Offenbarung gebotenen Wahrheit. Als christlicher Prediger deutet Fabri somit auf dieselbe Ergänzung zum Kriticismus hin, die das Volksblatt gesucht haben wollte. — Auch von allgemein philosophischer Seite wird in der Regel ein allgemein propädeutischer Nutzen des Kriticismus zugegeben. So schreibt der Referent meiner Schrift im literar. Centralblatt 1857, No. 2 dem Kriticismus, obgleich er dessen theoretisches Aequilibrium aus ethischen Gründen für unhaltbar erklären zu wollen scheint, einen propädeutischen Nutzen zu. „Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß während des gegenwärtigen noch unentschiedenen Streites der Parteien einem Dritten — und dieser Dritte ist das größere Publikum — es am gerathensten scheinen wird, diesen Standpunct der beobachtenden Kritik einstweilen einzunehmen." Einzelne freilich mögten wohl diesen so zu sagen pädagogischen Nutzen in Frage stellen. Ist mir doch selbst von einem Philosophen mit Rücksicht auf meine Schrift gesagt, der Kriticismus eigne sich nicht für's Katheder. Den Studenten sey es nicht genug, wenn man ihnen gestehe, über die Natur der Seele Nichts zu wissen; sie wollten darüber etwas Bestimmtes hören. Dies pädagogische Motiv zur Festsetzung philosophischer Wahrheit mag hier und da wohl in der Seele eines Docenten

schlummern; allein nur Wenige werden sich dieses Motiv eingestehen und noch seltener werden sich Philosophen so offenherzig wie in obigem Fall dazu bekennen. Im Allgemeinen daher wird man den propädeutischen Werth der Kritik nicht in Abrede stellen. Daß ich meine Vorlesungen über Leib und Seele hielt und herausgab, um dem großen Publikum solche kritische Behutsamkeit anzurathen, um das gehässige, vorschnelle Absprechen und die bedauerliche Hast zu hindern, mit der das große Publikum gleich einer Meinung zuströmt, ohne andere zu kennen, bekannte meine Schrift selbst. „Könnten meine Vorlesungen geeignet gewesen seyn, die Schwierigkeit der Frage zu enthüllen; könnten sie vor all zu unbesonnener Entscheidung eine Warnung seyn, die Schärfe der möglichen Gegensätze dem großen Publikum vor Augen führen und gegen despotische Uebergriffe der Richtungen Beruhigung gewähren: so wäre mein Zweck erreicht.“ — Mit diesem Satz schloß meine Schrift, konnte aber damit natürlich den Werth des Kriticismus oder seine Nothwendigkeit nicht als auf diesen Nutzen beschränkt ansehen. Auch in der Wissenschaft der Philosophie scheint mir der Kriticismus immer noch bestimmt eine gleiche Berechtigung zu beanspruchen, wie die übrigen denkbaren philosophischen Weltauffassungen. Es kann mir daher auch nicht genügen, einen zeitweiligen Nutzen des Kriticismus für die Philosophie anerkannt zu sehen, wie dies Wirth's Ansicht zu seyn scheint. In seiner Recension meiner Schrift in dieser Zeitschr., Bd. 36, Heft 1 redet auch Wirth zunächst freilich nur von dem allgemeineren Nutzen des Kriticismus. Er nennt mit Bezug auf den Seelenstreit „die ἐποχή des Kriticismus die ganz natürliche Stimmung eines großen Theils des jenem Streite zusehenden Publikums.“ Und, fährt er fort, „da dasselbe mehr oder weniger von allen philosophischen Fragen gilt, so dürfte ein durch das ganze Gebiet der Philosophie durchgeführter Kriticismus derzeit eine Saite im menschlichen Gemüth und dessen Stimmung anschlagen, welche sicher weithin ertönen und in unzähligen Geistern nachklingen würde.“ Geht auch diese Anerkennung vom allgemeinen Werthe des Kriticismus schon

etwas weiter als alles bisher Angeführte, so ist doch Wirth in früheren Aufsätzen dieser Zeitschr. „über den Anfang der Philosophie“ auch so weit gegangen, den wissenschaftlichen Nutzen der Kritik, ja selbst der Skepsis zu empfehlen. Der wissenschaftliche Anfang der Philosophie, sagte Wirth daselbst, sey bei allen ihren echten Jüngern kein anderer als der Akt der unbedingten kritischen Skepsis. Ja er verlangt sogar, „die Philosophie muß kritischer Dogmatismus werden.“ Dieses Postulat, das uns zugleich von der elastischen Fügbarkeit der als durchaus heterogen gedachten philosophischen Begriffe ein auffallendes Beispiel giebt, geht freilich nicht auf dogmatischen Kriticismus, wie man allenfalls mit Kant selbst (schon nach einem Brief an Marcus Herz v. 21. Febr. 1772) seine Philosophie taufen könnte, aber doch auf den Kriticismus als den nothwendigen Ausgangspunct des philosophischen Dogmatismus. — In diese Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Zurückgehens auf den Kriticismus als Ausgangspunct des Philosophirens und auf den wissenschaftlichen Ausgangspunct des Kriticismus selbst scheint die philosophische Strömung unserer Tage immer allgemeiner einzulenken, je allgemeiner sich die Philosophie über den Nach-Kantischen Dogmatismus erhebt und ihre Bemühungen wieder an Kant's Leistungen anknüpft, wie dies ja als nothwendig, wenn gleich mit dem Vorbehalt der Entwicklung selbst Schelling noch kurz vor seinem Tode in der XII. Vorles. seiner Philosophie der Mythologie (WW. II, 1, S. 283) aussprach. Ebenso fordert auch K. Fischer in seinen unlängst erschienenen Vorträgen über „Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre“ sowohl wie in dem 3. Band seiner Gesch. der neuern Philos., daß unsere Zeit auf Kant als den Begründer der kritischen Philosophie zurückgehe. In dieser Zeitschrift Bd. 34 hat Ueberweg in seinem Aufsatz: „Idealismus, Realismus und Ideal-Realismus“ noch unlängst diese Rückkehr auf die Grundstreitfrage zwischen dem Idealismus und Realismus beleuchtet, das wiederholte Eingehen auf die Grundfrage, ob die Dinge wirklich so sind, wie wir sie denken müssen. „Es ist jenes Problem,

sagt er, das, von Kant an die Spitze der Philosophie gestellt, von Hegel durch das Axiom der Identität von Denken und Seyn mehr beseitigt als gelöst, auch von Herbart mehr umgangen als durchdrungen, heute auf's Neue in den Vordergrund der wissenschaftlichen Philosophie zu treten beansprucht." Die Richtigkeit dieser Bemerkung scheint unbestritten, sie behauptet ein Factum, über das man sich verständigen kann. Aber anders stellt sich die Sache, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob nicht zur Lösung dieses alten Problems doch schon einige Schritte gethan seyen und in welcher Richtung diese zu suchen seyen. Da ruft der Eine hier und der Andere dorten, und der Kritiker, der sich abgeneigt zeigt, auf den einen sowohl wie auf den anderen Ruf zu hören und obendrein versichert, daß er derartigen Winken überhaupt nie folgen könne, läuft Gefahr als ein unphilosophischer Indifferentist oder ein schädlicher Zweifler verketzert zu werden. — Daß es nach dieser allgemeinen Regel auch mir ergangen, hat mich keineswegs befremdet. Von meinem Indifferentismus hat Fortlage in einer Recension meiner Schrift in den Blättern für literar. Unterhaltung allerlei mir Neues zu sagen gewußt. Nach meiner Ansicht sollte es ziemlich einerlei seyn, was man über die Seele meine, es stehe in eines Jeden Belieben, sich darüber eine beliebige Meinung zu bilden. Als Motto meiner Schrift könne das Lied von Dem gelten, dem der Wind durch's Aermelloch pfeife und der seine Sache auf Nichts stelle, es schmecke diese Weisheit nach der sehr begreiflichen philosophischen Indifferenz der großen Weltstadt Hamburg, in der zu leben mir allerdings das Glück zu Theil geworden ist. Diese Resignation sey das Ruhekissen philosophischer Bequemlichkeit, mit andern Worten Denkfaulheit. — Andere haben weniger ausfallend nur ihr Unbehagen ausgedrückt über diese Balancirkunst des Kriticismus, die sich bald der einen, bald der andern Seite zuneigt und doch nach keiner ganz fallen will. Wirth versuchte dem Rechte des Kriticismus eine engere Schranke zu stecken, ihm einige Probleme zu entziehen. Der Recensent des literar. Centralblattes und Fabri witterten in dem Kriticismus

eine gefährliche Neigung zum Skepticismus. Fabri nannte diesen Standpunct unhistorisch und unpsychologisch. Andere, wie Wirth, übersahen nicht, daß es meine Absicht war, neben dem Kriticismus eine Thür offen zu lassen für Annahmen eines psychologisch zu rechtfertigenden Glaubens, allein sie mißverstanden die betreffenden wenigen Andeutungen meiner Schrift oder fanden sie ungenügend.

Auf jede dieser Beurtheilungen Etwas zu erwidern, unterließ ich bisher, nicht aus Geringschätzung derselben, sondern in der Meinung, daß es schwer sey, dafür die geeignete Form und den geeigneten Ort zu finden. Das Recht des Urtheils über das Ungenügende meiner angedeuteten Ergänzung des Kriticismus konnte nicht in Abrede gestellt werden; aber um dem nicht mehr ausgesetzt zu seyn, genügte ein kurzer Aufsatz nicht. Dazu wäre ein systematisch ausgeführtes Werk nöthig gewesen, das noch einmal zu liefern allerdings mein Wunsch und meine Hoffnung ist. Das Zutreffen des auf Indifferentismus und Zweifelsucht gerichteten Vorwurfs hätte ich allerdings gern abgelehnt; allein damit war der Sache nicht gedient. So weit dies meine Person interessirte, durfte ich hoffen, daß die Männer unserer Wissenschaft und die Leser dieser Zeitschrift — was, wie anzunehmen, wenigstens in Deutschland wohl zusammentreffen wird — von mir Proben genug vom Gegentheil schlaffer Denkfaulheit und rein negativer Zweifelsucht erhalten hatten. Ueberdies war dieser übeln Nachrede bereits Dr. Cornill in der zweiten Abhandlung seines Buches: „Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwicklungskrisen" entgegengetreten und mein Unterlassen der Selbstrechtfertigung war vielleicht der einfachste Ausdruck meiner dankbaren Ueberzeugung, daß in diesem Puncte seine Entgegnung völlig genüge. — Schon vor Dem schien es mir indessen rathsam, in einigen Puncten der streitigen Probleme die Ansicht, die zu vertreten meine Absicht war, noch eingehender zu motiviren, als in meinem Buch geschehen; ich schrieb zu diesem Zweck mehrere Aufsätze: „Zum neuesten Stand des Streits über Leib und Seele" für das Deutsche Museum, indem ich

erstens in No. 49 v. J. 1856 die Frage erörterte: Kann die Materie denken? zweitens in No. 51 „die Lehre von der Willensfreiheit im Materialismus und Idealismus" besprach, drittens in No. 10 v. J. 1857 „das Verhältniß von Willensfreiheit und Sittlichkeit" in's Auge faßte, und endlich viertens in No. 11 mich über den Sinn und Werth des Kriticismus aussprach. — In der Erwartung, daß Jeder, der über meine Ansicht zu reden überhaupt für der Mühe werth halten werde, auch diese Erklärnngen berücksichtigen würde, glaubte ich damit in der Hauptsache zur Vermeidung weiterer Mißdeutung genug gethan zu haben. Da im Uebrigen jeder Verfechter irgend einer dogmatischen Ansicht die ungeübte Kritik nur auf seine Gegner angewandt für zutreffend erklärte, für seine eigene Auffassung aber die Competenz der Kritik in Abrede stellte, so hätte jede weitere Entgegnung meinerseits eine Separatwiderlegung jeder einzelnen Problemslösung seyn müssen oder eine vollständige systematische Durchführung der eigenen Ansicht. Das Erste ließ sich natürlich nicht in kurzen Controversartikeln erreichen, die systematische Darlegung nicht schleunigst aus dem Aermel schütteln, und so machte ich mir ferner Schweigen zum Gesetz, eingedenk der Worte, die ich einmal in einem Briefe Kant's an Reinhold (v. 7. März 1788) las. Daselbst heißt es nämlich: „Ueberhaupt ist es belehrend, wenigstens für Diejenigen, die sich nicht gern in Controversen einlassen, beruhigend, zu sehen, wie die, welche die Kritik verwerfen, sich in der Art, wie es besser zu machen sey, gar nicht einigen können, und man hat nur nöthig ruhig zuzusehen und allenfalls nur auf das Hauptmoment des Mißverstandes gelegentlich Rücksicht zu nehmen, übrigens aber seinen Weg unverändert fortzusetzen, um zu hoffen, daß sich nach und nach Alles in das rechte Gleis bequemen werde."

Wenn ich nun doch hier über die Controverse noch einige allgemeine Bemerkungen zu machen mich veranlaßt fühle, so geschieht dies aus besonderer Rücksicht auf W i r t h s ' s kritische Besprechung meines Buches in der Zeitschrift, für die nach meinen Kräften mitzuarbeiten mir gütigst verstattet ist. In dieser

Mitwirkung fortzufahren ohne Wirth's Kritik irgend wie zu berücksichtigen, könnte entweder für eine sehr tadelnswerthe Gleichgültigkeit gegen Wirth's Einwendungen erscheinen, oder wie ein stillschweigendes Zugeständniß ihrer Berechtigung. — Solche Auslegungen möchte ich verhüten. Aber ich hoffe zugleich, in dem Vorangehenden bereits eine hinreichende Entschuldigung dafür gegeben zu haben, daß ich neben dem Hinweis auf meine ergänzenden Artikel im Deutschen Museum speciell nur kurz noch auf einzelne Bemerkungen Wirth's Etwas erwidere und es im Uebrigen vorziehe, mehr sachlich einige Betrachtungen anzustellen über die Stellung des Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant.

Wirth behauptet, unser Nichtwissen erstrecke sich nur auf viele Partieen des wirklichen Seelen- und Leibeslebens, auf die Art und Weise seiner Entstehung und das letzte Ziel desselben, aber nicht auf das Grundproblem selbst, nicht auf die Frage, ob der Geist etwas Stoffartiges oder wenigstens ein Effect des Stoffes oder umgekehrt ob er etwas von dem Stoff specifisch Verschiedenes, etwas dem Leibe gegenüber Selbstständiges und wesentlich Höheres sey. Dieses Grundproblem sey dahin entschieden, daß der Geist nicht unter den Begriff eines Stoffes oder eines Stoffeffectes subsumirt werden könne. Diese Behauptung müßte allerdings, wenn sie berechtigt wäre, dem ganzen Streite zwischen Materialismus und Idealismus ein Ende gemacht haben; aber das ist es ja gerade, daß diese Behauptung nicht allgemein als berechtigt anerkannt wird und der Streit darüber kann damit nicht zu Ende seyn, daß eine Partei ihn zu ihren Gunsten für beendet erklärt. Weshalb ich das von den Materialisten behauptete Gegentheil, nämlich daß die Materie denken könne, für möglich halte, habe ich in meiner Schrift und besonders im ersten der genannten Aufsätze des Deutschen Museums so klar, wie es mir möglich war, ausgesprochen. Hinzufügen will ich nur noch einige geeignete Worte Kant's. In den „Träumen eines Geistersehers", also Bd. 7 seiner Werke sagt er einmal S. 38: „Man findet in den Schriften der Philosophen

recht gute Beweise, darauf man sich verlassen kann, daß Alles, was da denkt, einfach seyn müsse, daß eine jede vernünftige denkende Substanz eine Einheit der Natur sey, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt seyn. Meine Seele wird also eine einfache Substanz seyn. Aber es bleibt durch diesen Beweis noch immer unausgemacht, ob sie von der Art derjenigen sey, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und also materiell, oder ob sie immateriell und folglich ein Geist sey, ja sogar, ob eine solche Art Wesen als diejenigen, welche man geistige nennt, nur möglich sey." Und treffender noch liest man im Supplement XXVII zur Krit. d. r. Vern. in den WW. Bd. 2, S. 794 (Note): „Wenn aber der Rationalist aus dem bloßen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben würde, ein für sich bestehendes Wesen zu machen kühn genug ist, blos weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaubt, statt daß er besser thun würde, zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum soll der Materialist, ob er gleich ebensowenig zum Behuf seiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt seyn, sich seines Grundsatzes, mit Beibehaltung der formalen Einheit des ersteren, zum entgegengesetzten Gebrauche zu bedienen?" — Sind auch diese Worte, bei denen überdies nicht zu vergessen ist, daß sie in der 2. Ausgabe der Kritik standen, die angeblich von der Strenge des Kriticismus etwas abgelassen haben soll, nur zum polemischen Gebrauch beiläufig geschrieben und nicht im Einklang mit Kant's eigentlicher Neigung den Hintergrund der ganzen Erscheinungswelt sich idealistisch zu denken, so sind doch gerade diese — man möchte sagen — dem unbefangenen Denker so beiläufig entfallenen Worte für meine Behauptung besonders beachtenswerth. Auch jetzt noch vermag ich natürlich nicht die bloße Behauptung des Gegentheils für eine Widerlegung meiner Aufstellung zu halten. — Dasselbe habe ich zu Wirth's Bemer-

kungen in Betreff der Willensfreiheit als Widerlegung des Materialismus zu sagen und verweise zu diesem Ende besonders auf den zweiten Aufsatz im Deutschen Museum. — Wirth wirft mir ferner vor, daß ich von dem Centrum des Streites, von jenem Grundproblem zu sehr mich entferne, zu viel Gewicht auf Nebenfragen lege, z. B. wie man sich die Prä- und Post-Existenz der Seele zu denken habe. — Ich brachte diese sogenannten Nebenfragen mit gutem Grunde deshalb zur Sprache, weil die auf sie bezüglichen Consequenzen der verschiedenen dogmatischen Ansichten wesentlich zur Beurtheilung dieser selbst gehörten. Nur ein Beispiel, um diese Nothwendigkeit darzuthun. Wirth behauptet: „Das System des Real-Idealismus als solches kennt kein Seyn der Seele ohne ein leibliches Organ." Soll nun zugleich die Seele unsterblich seyn, so folgt daraus, daß auch die abgeschiedene Seele einen Leib hat. Dieser Leib muß dann wie alles Leibliche in die Kategorie des Räumlichen fallen. Die abgeschiedenen Seelen also müßten irgendwo in der Luft umherschweben, müßten, wenn nicht zu klein, sinnlich wahrnehmbar seyn, müßten, wenn nicht durch besondere unbekannte Repulsivkräfte verhindert, der beständigen Gefahr ausgesetzt seyn, von irgend einem Menschen oder Thier eingeathmet zu werden. Das genannte Dogma des Ideal-Realismus muß also nothwendig auch diese Folgerungen zulassen. Wer sie nicht will, hat das Dogma einer neuen Prüfung zu unterziehen; aber nicht umgekehrt kann man einstweilen das Dogma festhalten und sich um die Folgerungen nicht kümmern. Auch Kant verschmähte nicht in vergleichbarer Weise die gewöhnliche Weisheit über den Sitz der Seele im Gehirn durch Vorführen ihrer natürlichen Konsequenzen zu erneutem Bedenken ihrer Grundsätze aufzufordern. Er würde sich, wie er sagt, in keine Schulgezänke einlassen, wo gemeiniglich beide Theile alsdann am meisten zu sagen hätten, wenn sie von ihrem Gegenstande gar nichts verstünden; sondern er würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die ihn eine Lehre von dieser Art leiten könne. „Es ist bisweilen nöthig, sagt er daselbst (WW. Bd 7, S. 45, Träume

eines Geistersehers ꝛc.), den Denker, der auf unrechtem Wege ist, durch die Folgen zu erschrecken, damit er aufmerksamer auf die Grundsätze werde, durch welche er sich gleichsam träumend hat fortführen lassen." — Und welchen Werth Kant selbst in seiner Kritik der r. Vern. bei Besprechung der Paralogismen der reinen Vernunft auf die Folgerungen besonders für die Fortdauer der Seele legte, ist ja offenbar; bezeichnete er doch die drei dialektischen Fragen nach der Animalität, Prä- und Post-Existenz der Seele als das eigentliche Ziel der rationalen Psychologie (s. das. S. 306.). — Ueberdies muß der Kriticismus idealistische Grundsätze nur für Hypothesen halten und die Aufstellung von Hypothesen fordert jederzeit eine Prüfung an ihren Konsequenzen. Hypothesen in der Wissenschaft haben keinen Werth für sich, sondern nur dann einen Werth, wenn sie die Erklärung anderer bekannten oder vorausgesetzten Thatsachen liefern. Eine Theorie über die Natur der Seele muß also in ihrem Verhältniß zu den wichtigsten Bedürfnissen unserer Seele geprüft werden.

Hypothesen aber enthalten nicht nur eine Aufforderung zur Prüfung ihrer Konsequenzen, sondern Hypothesen wecken Hypothesen. Und gerade sind in dieser Hinsicht Hypothesen von sehr werthvollem polemischen Gebrauch. „Ob aber gleich bei blos speculativen Fragen der r. Vern., sagt Kant in der Kritik der r. Vern. (Methodenlehre. Disciplin der r. Vern. WW. Bd. 2. S. 598.), keine Hypothesen stattfinden, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie dennoch ganz zulässig, um sie allenfalls nur zu vertheidigen, d. i. zwar nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche." Und ebenda S. 584: „So giebt es demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Theile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herum balgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. — Wenn man indessen die unbezwingliche Verblendung und das Großthun der Vernunft, die sich durch keine Kritik will mäßigen lassen, ansieht, so ist doch wirklich kein anderer Rath, als der

Großsprecherei auf einer Seite eine andere, welche auf eben dieselben Rechte fußt, entgegen zu setzen, damit die Vernunft durch den Widerstand eines Feindes wenigstens nur stutzig gemacht werde, um in ihre Anmaßungen einigen Zweifel zu setzen und der Kritik Gehör zu geben." Von ähnlichen Gedanken geleitet habe ich allerdings, woraus mir auch ein Vorwurf gemacht ist, vorzugsweise die Materialisten gegen einige Angriffe der Idealisten zu vertheidigen gesucht, so wenig ich ihre Ansichten theile und so scharf auch ich die ungebührlichen Prätensionen der Materialisten zurückgewiesen habe. Die Kreuzzeitung meinte bei der Besprechung meines Buches, aus demselben ersehe man erst, welcher Entwicklung der Materialismus noch fähig wäre. Und allerdings versuchte ich der dünkelhaften, unwissenschaftlichen Vertretung des Materialismus die Möglichkeit einer wissenschaftlicheren Theorie und Vertheidigung ihrer Lehre zur Seite zu stellen. Meine Absicht dabei war, durch schärferen Gegensatz möglicher Hypothesen gegen die Beweisführung des Idealismus zum Kriticismus hinzuführen. Die Besorgniß dadurch die Materialisten auf ihrem Wege zu bestärken, hatte ich nicht, weil mir aus der Geschichte die bemerkenswerthe Thatsache vor der Seele stand, daß der Materialismus, sobald er anfing sich zum wissenschaftlichen System zu entwickeln, in Idealismus umschlug. Von einer derartigen dem Idealismus scheinbar gefährlichen Anstrengung des Materialismus würde ich daher auch jetzt mir nur einen dem Idealismus günstigen Ausgang versprechen.

Einen weiteren Grund aber als diesen polemischen hat der Gebrauch der „kritischen Balancirstange" für mich nicht; und ich stimme vollkommen mit Wirth überein „eine zwischen materialistisch sensualistischer und idealistischer Psychologie unentschieden hin und her schwankende Seelenlehre ist ein Unding." Eine solche aber konnte ich nicht im Sinne haben, wenn ich die Meinung aussprach, es bleibe in der Beobachtung der Erscheinungswelt des Geistes noch genug zu erforschen, wenn auch gewisse Grundprobleme für uns stets unauflösbar bleiben müßten. Gerade wie die Naturwissenschaft mit vielem Erfolge die Be-

wegungen des Stoffes und ihre Gesetze kennen zu lernen sich im Stande zeigt, ohne das Wesen der Materie und die Grundursache der Bewegung zu begreifen, so meinte ich, werde auch die Philosophie im Stande seyn, die Erscheinungen des geistigen Lebens auf dem Gebiete der logischen, ästhetischen, sittlichen und religiösen Vorstellungen zu erforschen, ohne zu wissen, was das Wesen des Geistes und wie sein Verhältniß zum Körper sey. Und der Fortschritt auf dieser Bahn der Untersuchung werde um so größer seyn, hoffte ich, je weniger Kraft der menschliche Forschergeist auf die Fassung unlösbarer Probleme vergeude.

Was endlich Wirth's Bemerkungen über meine Neigung zum Dualismus betrifft, so muß ich verzichten darauf genügend zu erwidern, weil dieses Thema so schnell nicht erschöpft werden kann. Wie ich denselben auffasse, habe ich eingehend darzulegen überhaupt bisher keine Gelegenheit gehabt, mich, so viel ich weiß, auch nirgend zu der Form des cartesischen Dualismus bekannt, auch nirgend meine Sympathie für die Rückkehr der Franzosen zu dieser Philosophie ausgesprochen. Es dürfte daher fraglich seyn, ob, wenn ich von Leib und Seele als zwei verschiedenen Existenzen sprach, Wirth mit Recht mir diesen Ausdruck in Substanzen umändern darf, ohne meine Ansicht zu beeinträchtigen. Den auf diesen Theil meiner Schrift gerichteten Tadel gebe ich nur insoweit zu, als das darüber in ihm Gebotene ungenügend ist und deshalb besser fehlte. Aber doch muß ich dagegen Verwahrung einlegen, daß Wirth so ohne Weiteres behauptet, „in wissenschaftlicher Hinsicht sey die dualistische Form des Idealismus und die ideenlose Rückkehr zu ihr zwar höchst bequem, aber alles Anspruchs auf philosophische Dignität baar und ledig." Das Gerede von überwundenen Standpunkten schleudert gar zu gern die eine Ansicht gegen die andere, das sind aber Trumpfe, die nichts ausspielen, vielmehr in einander aufreibender Wechselseitigkeit nur dazu beitragen, den Werth des philosophischen Ansehens zu verspielen. Auch in dieser Beziehung hat der Kritiker eine viel befriedigendere Aufgabe, er prüft nur die innere Konsequenz der möglichen Weltauffassungen, erhebt

Bedenken nur gegen ihre dogmatischen Beweisführungen, bewahrt sich aber vor jeder konsequenten Ansicht die gebührende Achtung. Das vermag natürlich kein Dogmatiker, dazu müßte er sich selber ungetreu werden; aber von seiner Klarheit und seinem Tact dürfte man doch erwarten, daß er es für wirkungslos und deshalb für sehr überflüssig halte auch seinerseits die Liste gegnerischen Todtsagens zu vermehren. Dazu gleichen die philosophischen Systeme doch gar zu sehr den Köpfen der Lernäischen Schlange, und wird der Herkules nie erscheinen, der die sterblichen Köpfe abzuhauen und für immer die Wunde zu neuem Wachsen zu verschließen versteht, dann den einen unsterblichen Kopf nicht in dunkler Erde unter einem Felsen begräbt und nicht blos mit dem Gifte der abgehauenen Köpfe die spitzen Pfeile seines Geistes tränkt.

Der Kriticismus wird also keineswegs eine nur vorübergehende allgemeine, sondern eine besonders für die philosophische Wissenschaft selbst dauernde Bedeutung haben. Wenn alle philosophischen Systeme sich nicht in das prächtige Gewand scheinbarer Deduction zu hüllen liebten, sondern mit dem bescheidneren Mantel der Demonstration und hypothetischen Auslegung der Zustände, Voraussetzungen und Bedürfnisse unseres Geistes fürlieb zu nehmen; so könnte der Kriticismus die nothwendige Voraussetzung zu jedem System seyn. Der Kriticismus ist zunächst nicht gegen die Dogmen der Systeme, sondern gegen die Prätensionen ihrer Beweisführung gerichtet. Eine Anerkennung seiner Berechtigung dazu müßte daher namentlich auf die philosophische Polemik der Dogmatiker den wohlthätigsten Einfluß ausüben. Das Zurückgehen auf Kant halte ich daher für eine Nothwendigkeit, aber nicht etwa um aufs Neue von ihm zu entgegengesetzter Entwicklung auszugehen, sondern um auf seinem Boden dauernd festen Fuß zu fassen. Damit ist aber nicht etwa ein Buchstabendienst im Kantischen Kriticismus heraufbeschworen oder der menschlichen Seele das Recht abgesprochen mit ihren Fühlfäden über die von dem Kriticismus aufgedeckten Grenzen der Erkenntniß hinaus zu tasten, zu fühlen, zu ahnen. — Zur

Verständigung über diesen Punkt sey es mir gestattet noch einige Betrachtungen über den Kantischen Kriticismus anzuknüpfen.

Gruppe in seinen „Betrachtungen über Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland“ sagt S. 33, Kant selbst habe die gepredigte kritische Enthaltsamkeit nicht überall beobachten können; „er selbst schon übersprang die von ihm gezogenen Grenzen.“ Das Vorhandenseyn solcher Ueberschreitungen Kant's wird wohl ziemlich allgemein angenommen oder zugegeben und man sucht sie nur an verschiedenen Punkten. Man spricht sowohl von Ueberschreitungen seines Princips nach der negativen als nach der positiven Seite.

Das Erste geschieht natürlich besonders in Bezug zu seiner Lehre von der Erscheinung und dem Ding an sich und pflegt gerade hieran sich der Vorwurf des Skepticismus zu knüpfen. Am häufigsten hören wir diesen Vorwurf in Frankreich, wo noch im Jahre 1857 ein Professor der Philosophie in Montpellier, E. Maurial ein Buch schrieb, um diesen Skepticismus zu bekämpfen, das Buch führt den Titel: „Le scepticisme combattu dans ses principes. Analyse et discussion des principes de scepticisme de Kant“ — und spricht in der Vorrede von Hume's Skepticismus als zu den analogen Systemen gehörig, die dem Kantischen vorangingen. Schon Cousin hatte diesen Ton angeschlagen. In dem Resume seiner Vorlesungen über die Philosophie de Kant (3e edit. 1857. p. 318) lesen wir: „nous avons fait voir que la Critique de la raison pure, mal tempérée par celle de la raison pratique, n'est qu'un scepticisme inconséquent.“ *) Auch Saisset in s. Essai de philosophie religieuse 1859 überschrieb die 6. Etude einfach: „Le scepticisme de Kant.“ **) In der Hauptsache geht diese Auffassung der

*) Man vergl. dazu m. Auff. über Cousin's philos. Thätigkeit 1853 im Bd. 32. dieser Zeitschr.

**) Auf meine Recension dieser Ansicht im Bd. 35. dieser Zeitschr., wo ich zeigte, auf wie erstaunliche Weise neben dem allgemeinen Vorwurf des Skepticismus Saisset noch im Einzelnen z. B. in Betreff der Erkenntniß a priori und der Kausalität Kant mißverstanden oder richtiger

Franzosen immer darauf, daß Kant an dem Zeugniß unserer Vernunft kein Genüge haben will, um die Annahme, daß die Dinge sind wie sie uns erscheinen, für erwiesen zu halten. „La philosophie de Kant est scepticisme," sagt Willm in seiner sehr lesenswerthen Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu' à Hègel. T. 2. p. 165, en ce qu'elle doute de la vérité absolue de notre connaissance." Die Franzosen halten daran fest, daß Kant das unbekannte Etwas in oder hinter den Erscheinungen nicht leugnet, sondern nur behauptet, der Mensch sey nicht im Stande zu beweisen, daß dieses Etwas so sey wie es ihm erscheine und daß die Formen, unter denen wir es anschauen und denken, dieselbe objective Gültigkeit haben müßten. — Deshalb spricht auch Bautain, Professor der Theologie an der Sorbonne, in seinem Buch „L'esprit humain et ses facultés." N. Ed. 1859. T. I. p. 152. von dem Kriticismus Kant's nur mit dem Zusatz „analogue sinon équivalente à celle de Scepticisme." „L'objet en soi ou l'être est donc x pour nous, bien qu'il ne soit pas zéro, puisque notre raison nous pousse invinciblement à le supposer comme la cause de phénomène," — so resumirt Bautain den Hauptgedanken der Kantischen Philosophie. In seinen sehr beachtenswerthen 1842 erschienenen Essais de philosophie behandelte Charles de Remusat im ersten Bande Kant sehr ausführlich. Auch er spricht daselbst in Essai V (De la possibilité d'une conciliation entre Descartes, Reid et Kant) p. 419 ff. von Kant's Skepticismus; aber sagt er „son scepticisme est d'un genre particulier; Kant nous défend ègalement de douter et d'affirmer, de douter pour notre propre compte, et d'affirmer pour le compte de la nature. Il admet que l'homme ne peut s'abstenir de penser

gesagt höchst ungenügend studirt habe, schickte mir Saisset briefliche Einwendungen, die aber in der Hauptsache nur auf die Versicherung hinauslaufen, daß Kant von ihm gehörig studirt sey. Um so schlimmer dann sein ganz unleugbares Mißverständniß, das Kant in Betreff des a priori nicht sensualistisch genug findet, in Betreff der Kausalität dagegen zum Sensualisten und übrigens zum reinen Skeptiker stempelt.

et de croire certaines choses, que la négation de ces choses serait la négation de soi-même; et il nous interdit de prêter à tout cela une foi alsolue; il met toutes nos croyances en état de suspicion légitime, dès qu'elles veulent se transporter hors de la sphère de la conscience; de telle sorte qu'il y aurait sottise, brutalité à ne pas croire, et témérité, orgueilleuse illusion à dogmatiser. — Illusion même, le mot est trop fort. Kant ne dit pas que les croyances objectives soient nécessairement des erreurs; ce sont plutôt des croyances sans titres, des inductions gratuites, que de mensongères apparences. Bien plus, illusions ou vérités, elles sont inévitables, naturelles, indispensables: le sens commun en vit. L'homme est fait pour croire sa pensée en harmonie avec l'univers. Le scepticisme de Kant est donc plein de foi; seulement il refuse à l'homme la connaissance des choses, et réduit la certitude humaine à des croyances de fait et à des idées nécessaires. Il oblige d'autant plus impérieusement la raison à s'y fier, qu'il lui interdit l'ontologie.“ Dabei versäumt Remusat nicht dem Kriticismus Kant's in seinen einzelnen Nachweisungen aufmerksam nachzugehen. Diese Mühe gaben sich nicht alle Franzosen, oft machte der vielgerühmte bon sens français die Sache mit der Skepsis des Kriticismus sehr einfach ab. Es giebt nur eine Manier, sagt Bautain (a. a. O. p. 153) „d'échapper au Scepticisme et au Criticisme; c'est de se débarrasser de leurs subtilités et de leur argüties, von der einen Seite indem man zurückkommt auf den sens commun qui tranche la question de la connaissance sensible sans la résoudre, und von der andren Seite, indem man sich über die Vernunft erhebt par la voie transcendante de l'esprit, à savoir par la contemplation de l'intelligence ou par le sentiment profond de l'âme.“ Wider Skepsis und Kritik also sind wir gewiesen so zu sagen an den an der Oberfläche wie an den in der Tiefe unserer Seele liegenden sens commun. Ein sehr einfacher Rath, der aber gerade deshalb wohl längst schon zum Ziele geführt hätte, wenn er anwendbar wäre. So leicht sucht

man — nach eigenem Geständniß wenigstens — in Deutschland nicht über das Problem des Kriticismus wegzukommen. Vielmehr führt man über den Antheil, den der Zweifel an ihm hat, noch immer sehr ernste Untersuchungen.

Es handelt sich dabei wesentlich um das Verständniß der transcendentalen Aesthetik Kant's, die Kuno Fischer in seiner neuesten Arbeit als die Grundlage der ganzen kritischen Philosophie hervorhebt — eine Auffassung, der man so zuversichtlich beistimmen wird, daß man gar nicht begreift, wie sie von Anderen als eine plötzlich wieder neu gemachte Entdeckung ausposaunt werden kann. Ich erinnere nur daran, mit welcher Bestimmtheit z. B. J. H. Fichte schon 1828 in seinen Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie Kant's Raum- und Zeittheorie als die wichtigste Vorfrage für die ganze Krit. der rein. Vern. behandelte (s. bes. S. 209. 2. Ausg. von 1841.) Dem Problem nach handelt es sich darum, wie ist Kant's Ansicht, daß Raum und Zeit nur menschliche Anschauungsformen sind, zu verstehen. Ist damit die räumliche und zeitliche Objectivität der Welt außer uns bestimmt geleugnet oder ist die Möglichkeit offen gelassen, daß die Welt auch wirklich in Raum und Zeit sey, wie sie uns erscheint? — Eine Anerkennung dieser Möglichkeit scheint der Kriticismus zu fordern, jene Leugnung dagegen erscheint wie ein Abfall zum Skepticismus. Was hat nun Kant darüber gedacht?

Es ist auffallend wie oft diese Frage unklar oder unbestimmt beantwortet wird. Selbst die völlig subjectivistische Leugnung der Außenwelt, die Behauptung, die Außenwelt sey nur Vorstellung, hat man in der Behauptung Kant's gelesen, daß Raum und Zeit nur Vorstellungen seyen.*) Die Worte Er-

*) „Der Schüler der Philosophie sagt Fries in s. N. Krit. der Vern. Bd. 1. Buch 1. §. 10. S. 39., denke sich gewöhnlich unter dem Idealismus die Behauptung, daß unsre Vorstellungen nur in uns sind, ihnen aber außer uns keine Gegenstände entsprechen. Die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit erscheint dann leicht als die absurde Behauptung, der Raum und die Zeit wären nur in uns, außer uns aber nirgends vorhanden."

scheinung und Schein trugen auch das Ihrige zur Verwirrung der Ansichten bei. Zu meinem Bedauern ist es mir nicht möglich in Kuno Fischer's neuen Arbeiten über Kant die bei Andern vermißte Klarheit über diesen Punct zu finden.

Daß Kant nicht den Subjectivismus so weit trieb, die ganze Welt nur als Product, als Vorstellung unseres Geistes zu fassen, dafür sind auch schon von den Anhängern Kant's die betreffenden Stellen beigebracht. Am liebsten wird die Stelle aus der Vorrede zur 2. Aufl. der Kr. d. r. V. citirt, wo Kant, nachdem er seine Ansicht wiederholt hat, daß wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur soferne es Object der sinnlichen Anschauung sey, d. i. als Erscheinung, Erkenntniß haben könnten, gleichsam zur Verhütung vorgekommener Mißdeutung hinzufügt: „Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." Insbesondere ist auch von Apelt in s. Epochen der Geschichte der Menschheit. Bd. 2. S. 26. auf die Anm. II. und III. im Th. 1 der transcendentalen Hauptfrage der Prolegomena zur Metaphysik (WW. Bd. 3. S. 45 ff.) hingewiesen, wo Kant allerdings sehr bestimmt seine Ansicht von dem Idealismus unterscheidet, der behauptet, die Dinge, „die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondirte" und sich dagegen ausführlich und nachdrücklich verwahrt, daß sein Lehrbegriff die Sinnenwelt in lauter Schein verwandele. — Noch bemerkte Fries in seiner Geschichte der Philos. Bd. 2. S. 583: „Ganz ausführlich habe Kant den Gedanken, daß die Erscheinung Erscheinung der Dinge an sich sey, erläutert und angewendet in seiner ganzen Lehre von der Freiheit des Willens und vom Unterschied des empi-

rischen Charakters der Erscheinung und des intelligibeln Charakters dem Wesen der Dinge an sich gemäß.“ —

Es ist bekannt, daß man in Rücksicht auf diese ganze Frage von einem späteren Abfall des Philosophen von seiner ursprünglichen Ansicht gesprochen und diesen Abfall namentlich in dem Verhältniß der 2. Aufl. der Krit. d. r. V. vom J. 1787 zur ersten vom J. 1781 hat ersichtlich finden wollen. Schopenhauer in seiner ungemessenen Weise ging sogar so weit, diese von Kant vorgenommenen Veränderungen auf eine durch Altersschwäche entstandene Menschenfurcht, auf Originalitätssucht und dergleichen Schwächen mehr zurückzuführen. Schopenhauer's übrige Bemerkungen trugen mit dazu bei, daß Rosenkranz bei der Herausgabe der Werke Kant's dem Abdruck der Kritik der reinen Vernunft die erste Auflage zum Grunde legte und die Aenderungen der zweiten in den Supplementen beifügte. Hartenstein verfuhr bei der Herausgabe der Werke umgekehrt und rechtfertigte sein Verfahren in der Vorrede zu der im Jahre 1853 veröffentlichen Separatausgabe der Kritik der r. Vernunft damit, daß die zweite Ausgabe jedenfalls die Gestalt des Werkes enthalte, welche Kant selbst ihm in der letzten Bearbeitung gegeben. Uebrigens widerlegte Hartenstein das falsche Gerede von dem vermeinten Gegensatz der beiden Kritiken oder dem Abfall der zweiten von dem Grundprincip des Kriticismus in der ersten Auflage. Hartenstein's Ansicht ward in einer lesenswerthen Recension dieser Zeitschrift 1853 Bd. 23. S. 312 als richtig anerkannt. Es ward darauf hingewiesen, daß Kant bereits in der ersten Ausgabe sich ausdrücklich gegen einen Idealismus verwahrt, „der das Daseyn äußerer Gegenstände der Sinne leugnet.“ — Daß er in dem Abschnitt über die Paralogismen der r. Vernunft nicht nur bemerkt, man könne „einräumen, daß von unsern äußeren Anschauungen Etwas, das im transcendentalen Verstande außer uns seyn mag, die Ursache sey“ (S. 298), sondern später (S. 303), dieses Etwas ausdrücklich voraussetzend, hinzufügt: „Das transcendentale Object, welches den äußeren Erscheinungen, ingleichen das, was der inneren

Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als von der zweiten Art an die Hand geben." Daß Kant noch vor der Abfassung der Krit. der r. V. in diese Auffassung einlenkte, zeigt seine Aeußerung in dem Briefe an Marcus Herz vom 21. Februar 1772: „Daß Veränderungen etwas Wirkliches seyen, leugne ich ebenso wenig, als daß Körper etwas Wirkliches sind, ob ich gleich darunter nur verstehe, daß etwas Wirkliches der Erscheinung correspondire." —

Es muß daher befremden, daß K. Fischer in seinem neuen Werk die Ansicht von dem Widerspruch zwischen einer früheren und späteren Ansicht Kants wiederholt. In der Vorrede zum jüngst erschienenen dritten Bande seiner Gesch. der neuern Philosophie, schreibt Fischer S. XIV ff. „Das richtige und gründliche Verständniß der kritischen Philosophie hängt in der Hauptsache von einem Puncte ab, von der richtigen Einsicht in die neue Lehre von Raum und Zeit, in die transcendentale Aesthetik, wie Kant diese Lehre genannt hat. Hier ist die Entdeckung, worauf das ganze kritische Lehrgebäude ruht, der Schwerpunkt, wonach die übrigen Begriffe sich richten. Wo sie von dieser Richtung abweichen, da ist die kritische Philosophie im Widerstreite mit sich selbst, und in eben diesem Widerstreit befindet sie sich in den folgenden Ausgaben der Kritik." — Diese Auffassung wiederholt Fischer an verschiedenen Stellen seines Buches. So wird in dem Kapitel von der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung S. 403 ff. bemerkt, „daß Kant diese Frage in der ersten Ausgabe seiner Kritik weit gründlicher gefaßt und gelöst hat, als in den folgenden." Zufolge der kritischen Philosophie sey die Erscheinung nicht graduell wie unklare und klare Vorstellung, sondern der Gattung nach verschieden von dem Dinge an sich, nach Abzug der sinnlichen Vorstellung sey die Erscheinung Nichts, gar Nichts. „Wenn man die Erscheinung für Etwas hält außer unserer Vorstellung, dann freilich darf man meinen, daß auch nach Abzug der Vor-

stellung Etwas in ihr zurückbleibt, und daß dieses Etwas das Ding an sich sey. Die Kantische Philosophie ist meistens so verstanden worden. Sie konnte nicht unrichtiger verstanden werden, aber allerdings trägt Kant die Schuld, dieser falschen Auffassung Vorschub geleistet zu haben. Er hat selbst in den späteren Ausgaben seiner Kritik, gleichsam dem Realismus zu Liebe, die Erscheinung und damit das Ding an sich in dieses schiefe Licht gerückt, als ob das Ding an sich in der Erscheinung enthalten wäre als deren verborgenes X. Dadurch wird das Verständniß der Sache scheinbar sehr leicht und bequem gemacht, auch haben die meisten sich wohl dabei befunden; im Grunde aber wird dadurch das Verständniß unglaublich verwirrt und geradezu aufgehoben, und die kritische Philosophie selbst aus ihren Elementen gerückt. — Diese beiden Sätze: Die Erscheinung ist blos Vorstellung, das Ding an sich geht auf ein ganz anderes Object als die Erscheinung — hängen genau zusammen, und einer trägt den anderen. Und die Kritik der r. Vern. in ihrer ursprünglichen Gestalt ist vollkommen im Geist und auch im Buchstaben dieser beiden Sätze gehalten." Noch schärfer spricht Fischer von diesem Widerspruch im Kap. 7 seines Buches bei der Darstellung des transcendentalen Idealismus gegenüber der rationalen Psychologie S. 443 u. ff. Fischer weist hier auf einzelne Puncte hin, bei denen Kant in der zweiten Ausgabe seiner Kritik den streng dualistischen Lehrbegriff seiner kritischen Philosophie abstumpft durch Zuthaten oder Auslassungen, durch erstere sogar das auffallende und contradictorische Gegentheil begünstigt und an gewissen Stellen, wie eine unechte Episode einschiebt. „Eine solche Zuthat," heißt es daselbst, „war die Widerlegung des Idealismus, die Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik den Postulaten des empirischen Denkens einschiebt. Solche Auslassungen finden sich in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe und in der Lehre vom Unterschied der Noumena und Phänomena. Aber an keiner Stelle der Kritik in ihrer ersten Ausgabe war die Sprache des Idealismus so unumwunden, unzweideutig und handgreiflich,

als hier, in der Widerlegung der rationalen Psychologie. Diese entscheidenden Stellen sind in den folgenden Ausgaben der Kritik unterdrückt, und erst neuerdings durch Schopenhauer's „Kritik der Kantischen Philosophie" wieder ans Licht gezogen worden. Es ist keine Frage, daß Kant absichtlich den strengen Idealismus seiner Lehre zurückgedrängt hat, nicht weil er selbst daran gezweifelt, auch nicht weil es ihm an Muth gefehlt, diesen kühnen Standpunct zu behaupten, sondern deshalb, weil er seine Lehre in einem gewissen Sinn populär und exoterisch machen wollte. Der äußere Sinn, der exoterische, d. h. der dogmatische Verstand, verlangte zur Annahme der Kantischen Philosophie blos das eine kleine Zugeständniß, daß die Erscheinungen auch etwas außer den Vorstellungen seyen, nicht viel, aber etwas, das man zur eigenen Genugthuung setzen und als ein unerkennbares X mit der glücklich entdeckten Grenze des Verstandes entschuldigen durfte. Kant machte dieses Zugeständniß und gewann damit jene zahlreiche Schule, die er sonst schwerlich gehabt hätte. Die Kritik in ihrer ersten Gestalt war die Kritik auf dem Standpuncte Kants; in den folgenden wurde sie die Kritik auf dem Standpuncte der Kantianer. Und es ist characteristisch genug, daß die ganze Kantische Schule sich mit der zweiten Ausgabe der Kritik zufrieden gestellt, und den Unterschied von der ersten niemals bemerkt hat." —

Wenn ich Fischer recht verstehe, so behauptet er also, die Kantianer hätten Kant selbst in der zweiten Ausgabe der Kritik auf den Standpunct des empirischen Idealismus hingedrängt, den er in der ersten Ausgabe scharf verworfen, also auf den Standpunct, der nach Fischer's Darstellung (a. a. O. S. 462) nicht leugnet, daß es Dinge außer uns giebt und nur unsere Vorstellung von ihrem Daseyn für zweifelhaft erklärt, weil wir diese Dinge nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern durch Schlüsse erkennen. Die Schlußfolgerung soll hier seyn: „es giebt Dinge außer unserer Vorstellung, unabhängig von dieser, also Dinge an sich, die außer uns sind. Was außer uns ist, ist eben deshalb im Raum. Wenn es Dinge an sich giebt, die

außer uns sind, so giebt es Dinge an sich im Raum, so ist der Raum eine Bestimmung, welche den Dingen an sich zukommt." Der empirische Idealismus legt also der Raumbestimmung nicht nur eine subjective, sondern auch eine objective Gültigkeit bei. Und diesem Idealismus also soll Kant später Concessionen gemacht haben.

Für diese ganze Auffassung Kuno Fischer's weiß ich den hinreichenden Grund nicht zu finden. Zunächst vermag ich einen solchen Widerspruch zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Kritik gar nicht zu entdecken, ich halte Hartenstein's Widerlegung dieser Meinung für unwiderlegt. Einige Aeußerungen Fischer's könnten fast zu der Meinung verleiten, er halte überhaupt die entschiedene Leugnung eines Dinges an sich außerhalb der Vorstellung für Kantisch, er wolle nicht einmal zugeben, daß Kant das Ding an sich als ein unbekanntes X zu den Erscheinungen wenigstens für denkbar hielt. Allein das wäre entschieden falsch, und Fischer will gewiß im Grunde nur darauf Gewicht legen, es für nicht Kantisch zu erklären, wenn man Etwas von dem, wie uns die Dinge erscheinen, auf das unbekannte Ding an sich übertragen wollte, wenn man den Raum nicht nur für unsere Anschauung, sondern zugleich für eine objective Bestimmung des Dinges an sich halte, von der räumlichen Erscheinung auf räumliches Seyn schließe. Das anzunehmen wäre allerdings gewiß nicht Kantisch, aber Kant hat dies nie gethan, und die Kantianer, die ihren Meister so aufgefaßt haben, sind mir unbekannt. Nach einer vorhin citirten Stelle könnte es scheinen, als wäre Fries dieser Ansicht gewesen. Fries drückt sich daselbst entschieden unglücklich aus, wenn er von der absurden Behauptung spricht, Raum und Zeit wären nur in uns; diese Stelle läßt seine eigentliche Meinung nicht erkennen. Auch will ich nicht in Abrede stellen, daß es derartiger Stellen in Fries noch andere giebt. So z. B. in seiner Gesch. der Philos. Bd. 2. S. 529 bei Besprechung Kant's behauptet Fries: „jede Erkenntniß, deren wir uns durch ein Urtheil bewußt würden, behaupte Etwas von Dingen an sich,

Kant habe dies nicht klar genug bedacht, wiewohl er es immer voraussetze, und daraus seyen fast alle Mißverständnisse seiner Lehre erwachsen." In demselben Gedanken mag Apelt in seinen Epochen Bd. 2. S. 26 auf einen Satz in der Krit. der r. Vern. §. 8. III. hingewiesen haben, der lautet: „In der Erscheinung werden aber jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß der Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird." Apelt bemerkt erklärend dazu: „Als Erscheinungen befinden sich die Dinge wirklich im Raum und in der Zeit, aber nicht als Dinge an sich. Die Körper scheinen nicht etwa blos außer mir zu seyn, sondern sie sind wirklich außer mir, nur daß ich ihr wahres Wesen an sich und ihre wahren Beschaffenheiten an sich nicht anzuschauen vermag." An diese Sätze könnten sich die von Fischer angeführten Folgerungen des empirischen Idealismus unmittelbar anschließen und die Unterscheidungen von Fries und Apelt sind daher entschieden im Ausdruck nicht vorsichtig genug und treffen nicht scharf den eigentlichen Sinn Kant's.

Wir müssen vielmehr mit Fischer sagen, daß die Erscheinungen als solche nichts außer unsern Vorstellungen sind. Erscheinung ist eben nur in Dem, dem Etwas erscheint. Kurz Erscheinung als solche ist nur Erscheinung, Vorstellung als solche nur Vorstellung, nicht Ding. Ueber Das, was erscheint, was vorgestellt wird, ist damit Nichts weiter gesagt als eben daß Etwas erscheint und vorgestellt wird. Insofern also, als Vorstellungen, sind Raum und Zeit nur Vorstellungen. Daß nur dies die Bedeutung des nach Subjectivismus aussehenden Kantischen „nur" seyn soll, tritt besonders deutlich aus den beiden angeführten Anmerkungen II. u. III. zum ersten Theil der transcendentalen Hauptfrage in den Prolegomena zur Metaphysik hervor. Kant zieht daselbst gegen die auf Mißverständniß beruhenden Ansprüche an den Idealismus zu Felde. Er könne doch unmöglich sagen, daß unsere Vorstellung vom Raume dem Object völlig ähnlich sey, „eine Behauptung, mit der ich keinen

Sinn verbinden kann, so wenig, als daß die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe." — Dieses Beispiel macht den Sinn von Kant's Unterscheidung völlig klar. Der Raum ist unsere Anschauung, die Erscheinung unsere Vorstellung wie das Roth unsere Empfindung; damit ist über die Beschaffenheit des erschienenen oder empfundenen Etwas gar nichts Anderes bezeichnet, als der Eindruck, den es auf uns macht. Der Raum ist unsere Vorstellung, nur unsere Vorstellung; ob aber Das, was uns räumlich erscheint an sich räumlich ausgedehnt ist, läßt sich weder bejahen noch verneinen. Das muß das Bekenntniß des Kriticismus seyn und nur das kann als die consequente Ansicht Kants gelten. Fast möchte ich annehmen, daß Fischer nur so Kant's Ansicht hat darstellen wollen; allein damit wüßte ich dann den Tadel über den Abfall der zweiten von der ersten Ausgabe der Kritik durchaus nicht zu vereinbaren.

Daher trifft es gar nicht, was Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen S. 126 u. ff. über Kant's Behauptung, Raum und Zeit seyen etwas nur Subjectives, sagt. „Wenn dies folgt," heißt es daselbst „so verflüchtigt sich damit die ganze Weltansicht in Erscheinung, und Erscheinung ist vom Scheine nicht weit entfernt. — Sie sind beide etwas Subjectives. Was verhindert sie aber zugleich etwas Objectives zu seyn? Sind sie vielleicht nicht gerade darum für den Geist nothwendig, weil sie es für die Dinge sind? — Kant hat nicht einmal an die Möglichkeit gedacht, daß sie beides zusammen seyen. Wie er einmal Subjectives und Objectives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder in die andere Klasse. Seine unterscheidende Schärfe überholte darin den vereinigenden Tiefsinn." — Dieser Vorwurf wie gesagt, trifft gar nicht. Denn über diese Frage des möglichen Einklangs von Denken und Seyn handelt es sich natürlich gar nicht im Kantischen Kriticismus. Meine Vorstellung ist nur insofern objectiv als ich sie habe, nicht als Ding außer mir, die Beschaffenheiten der Dinge an sich lernen wir nur als Erscheinungen kennen, —

das allein behauptet Kant. Vom Ding an sich gesteht der Kriticismus Nichts zu wissen, also auch nicht, ob den Vorstellungen von Dingen außer uns im Raume räumlich ausgedehnte Dinge entsprechen.

Daß ferner Fries und Apelt in jenen Aeußerungen gewiß nicht der Meinung seyn konnten, Kant habe statt dieser kritischen Abweisung der Entscheidung über die Correspondenz von Vorstellung und Seyn des Dinges im Raum die Correspondenz bejaht, muß für jeden Kenner ihrer Philosophie klar seyn, die ja im Gegentheil die Consequenz der Verneinung zog. Nach Fries' Ansicht dienten die transcendentalen Ideen der reinen Vernunft dazu, uns über die Welt der Erscheinung in Raum und Zeit hinauszuweisen in die raum- und zeitlose Welt des ewigen Seyns der Dinge an sich. Fries tadelte Kant, daß er Raum und Zeit nur, insofern sie unsere Vorstellungen, für etwas Subjectives erklärte. „Nicht wegen des subjectiven der Vorstellungsweise in reiner Anschauung, sagt er a. a. O. S. 583, sondern nur wegen des objectiven der Stetigkeit und Unvollendbarkeit von Raum und Zeit können wir in Raum und Zeit nur Erscheinungen und nicht die Dinge an sich vorstellen, wie Kant diesen Gedanken auch ganz richtig in der Lehre von den Antinomien anwendet." Dasselbe sagt Apelt in seinen Epochen Bd. 2. S. 314. Nach Fries' Auffassung Kant's also sollen gerade die Ideen der Vernunft in ihrem über die Erscheinung hinausweisenden Widerspruch gegen dieselbe uns den speculativen Glauben geben, daß die Welt der Dinge an sich eine Welt der Noumena, der reinen Verstandeswesen sey. Diese Ansicht theilt Apelt (s. Metaphysik S. 491 u. ff.) — Hätte Kant wirklich diese Ansicht dogmatisch gelehrt, so hätte er damit das Princip des Kriticismus verlassen, das nicht verstattet in einem Zuge zu behaupten, die Dinge an sich seyen unerkennbar und die Dinge an sich müßten als nicht in Raum und Zeit sondern als raum- und zeitlose Verstandeswesen gedacht werden. Das wäre keine Ueberschreitung, sondern eine entschiedene Aufhebung des Kriticismus.

Diese letzte Inconsequenz hat meiner Ansicht nach Kant sich nicht zu Schulden kommen lassen, dagegen eine Ueberschreitung der durch sein Princip gesteckten Grenzen ist allerdings bemerkbar. Die Art, in der dies geschieht, ist zugleich sehr bezeichnend für sein Princip und lehrreich für Diejenigen, die eine Weltansicht über die Dinge jenseits der Grenzen unserer Erkenntniß suchen.

Kant verräth allerdings eine Neigung, das wahre Wesen der Dinge nicht für ein räumlich und zeitliches zu halten, sondern ein freilich nicht erkennbares, aber doch denkbares geistiges Seyn für das Wesen der Dinge an sich zu halten. Aber was bei Fries und Apelt als feste Behauptung auftritt, ist bei Kant nur eine kaum hervorblickende Muthmaßung, für die er Zuneigung zeigt. Kaum sichtbar hängt diese Bevorzugung schon damit zusammen, daß Kant den Raum nicht für eine ebenso universelle Grundbestimmung aller erscheinenden Dinge an sich hält wie die Zeit. J. H. Fichte in seinen Beiträgen zur Characteristik der neueren Philos. S. 217 bemerkt sehr richtig, daß die Frage, ob auch das Vorstellende und Denkende in uns nicht gleicher Weise in einem Wo ist, wie in einem Wann, nicht entschieden ist. „Hier tritt aber eben ein, fährt er fort, was Kant eine „Subreption" nennen würde: man substituirt unausgesetzt der psychologischen Thatsache, daß die subjectiven Vorstellungen und Gedanken, überhaupt die Bestimmungen des innern Selbstbewußtseyns, nicht nach Raumunterschieden aufgefaßt werden können, die metaphysische Folgerung, welche man sich nicht einmal als Folgerung aussprechen mag: also ist die Substanz jenes Selbstbewußtseyns, die „Seele" oder der „Geist," auch objectiv von allen räumlichen Bedingungen unabhängig, an sich selbst unräumlicher Natur. Und doch ist dieser ganz unberechtigte Schluß die Grundlage der bisherigen Seelenlehre gewesen; und auch an dieser Stelle der Kantischen Theorie bleibt bemerkbar, wie er das Resultat einer Reflexion auf die subjectiven Thatsachen des Selbstbewußtseyns schon für ein ontologisches Ergebniß über das Wesen der Seele hält." Man vergleiche dazu

seine Anthropologie 2. Ausg. S. 328. Was Fichte hier von dieser Subreption Kant's in Betreff der unräumlichen Natur der Seele sagt, hat seine Richtigkeit. Kant zeigt sich allerdings geneigt die Seele für unkörperlich zu halten, aber er führt, wie Fichte in s. Anthropologie 2. Ausg. S. 225 u. ff. eingehend zeigt, auch die Materie auf unkörperliche Kräfte zurück und deutet auf die Möglichkeit hin, daß die der Seele wie dem Körper zum Grunde liegenden Substanzen vielleicht so verschieden nicht seyen wie ihre Erscheinungen.

Da es sich hierbei nicht um bewiesene Annahmen, sondern um Neigungen, um Meinungen handelt, kann es nicht befremden, wenn wir den bestimmtesten Aeußerungen darüber nicht in der Kritik der reinen Vernunft, sondern in den schon früher 1766 abgefaßten „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" begegnen. Fichte, der in seiner Anthropologie S. 327 u. S. 350 die Aeußerungen Kant's über die möglichen Verbindungen einer Geisterwelt rühmend hervorhebt, schreibt denselben wohl mehr Positivität bei als Kant ihnen zu geben gewillt war. Er findet in Kant's Schrift „das Tiefste, Richtigste und Erschöpfendste, was bisher über diesen vielverhandelten Gegenstand gesagt worden ist." Und insbesondere rühmt er noch die tiefsinnigen Worte Kants: „es werde künftig noch bewiesen werden, daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich geknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe." — Vergleicht man damit Kant's Aeußerungen in dem Briefe an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766: „er getraue sich die Träumerei des Swedenborg selbst zu vertheidigen, wenn Jemand ihre Möglichkeit angriffe, und sein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation sey eigentlich nicht eine ernstliche Meinung von ihm, sondern ein Beispiel, wie weit man und zwar ungehindert in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen;" so ist man aufgefordert in den Aeußerungen jener Schrift etwas mehr Ironie und mehr polemischen Character zu

suchen als Fichte darin erkennt. Aber ebenso wenig möchte ich die Ansichten so ausschließlich als Spott über Geisterseherei und die metaphysischen Hirngespinste von der Welt geistiger, immaterieller Substanzen betrachten, wie dies Kuno Fischer (a. a. O. bes. S. 217, 218 u. 228) ausspricht und wie dies auch Matter in seiner Philosophie de la religion 1857 T. 2, p. 6 gethan hat. Für die Möglichkeit einzelner dieser Meinungen zeigt Kant entschieden einigen Hang, ohne daß er darum noch kurz vor Abfassung seiner Kritik der r. Vern. Swedenborgianer geworden ist. „Ich gestehe, sagt er deutlich, daß ich sehr geneigt bin, das Daseyn immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen" (WW. Bd. 7, S. 45). — „Der Grund hiervon, gesteht er in einer Note dazu, der mir selbst sehr dunkel ist und wahrscheinlicher Weise auch so bleiben wird; trifft zugleich auf das empfindende Wesen in den Thieren. Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu seyn." Und am Schlusse der S. 51 wiederholt er zusammenfassend, was zur immateriellen Welt gehören würde, diese Ansicht noch einmal. Ja S. 46 sagt er sogar, „es scheine, ein geistiges Wesen sey der Materie innigst gegenwärtig." — „Denn eine jede Substanz, selbst ein einfaches Element der Materie, muß doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirksamkeit haben, wenn ich gleich nicht anzugeben weiß, worin solche bestehe." Kant erinnert daran, daß Leibnitz diesen inneren Grund allen Seyns in einer Vorstellungskraft gesucht habe, und meint, die Philosophen, die diesen unausgeführten Gedanken mit Gelächter empfingen, hätten besser gethan, vorher zu überlegen, ob denn eine Substanz, wie ein einfacher Theil der Materie ist, ohne allen inneren Zustand möglich sey, und hätten sie denselben nicht in einer Vorstellungskraft finden zu dürfen gemeint, so hätte ihnen obgelegen, einen andern möglichen zu ersinnen *). Natürlich fällt bei dieser Möglichkeit auch die

*) Es erinnert dies an ähnliche Aeußerungen über die Materie, die Kant bereits 1747 in seiner Schrift: „Von der Schätzung der lebendigen Kräfte" niederlegte (WW. Bd. 5, S. 21).

Schwierigkeit, wie Körper und Seele als im Wesen Verschiedenes auf einander wirken können; ihre inneren Zustände sind eben vielleicht gleichen oder wenigstens gleichartigen Wesens. — Das ungefähr ist die mögliche Auffassung über das geistige Wesen der Dinge, der Kant in der genannten Schrift sich zugeneigt erklärt. Aber er thut auch nicht mehr, er setzt ihr nicht den Stempel der Wissenschaft auf. „Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen, sagt er (das. S. 40), ohne Besorgniß widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können." Demgemäß spricht er der Lehre von der geistigen Natur der Dinge jede weitere wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit ab und meint spöttisch: „auf diesem Fuß könne die Pneumatologie der Menschen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermuthete Art Wesen genannt werden."

Ist nun auch nicht zu vergessen, daß diese Ansichten viele Jahre vor der Kritik der reinen Vernunft in's Leben traten, so ist ebenso wenig zu übersehen, daß Kant die Kritik der reinen Vernunft lange vorher gedacht hat, bevor er sie schrieb. Und überdies, wenn auch ihre Aufgabe vor Allem darin bestand, die Grenzen unserer Erkenntniß festzustellen, so findet sich doch auch in ihr noch gelegentlich der Reflex jener die Grenzen überschweifenden Neigungen. In der Kritik der rein. Vernunft kam es allerdings darauf an, zu zeigen, „daß im transscendentalen Verstande weder der Dualismus, noch der ihm entgegengesetzte Pneumatismus einerseits, oder der Materialismus andererseits, nicht den mindesten Grund hätten, indem man alsdann die Bestimmung seiner Begriffe verfehlte, und die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit der Dinge selbst hält. Hier kam es darauf an, zu behaupten, das transscendentale Object, welches der äußeren Erscheinung, ingleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liege, sey weder als Materie, noch als denkendes Wesen an sich selbst zu bestimmen, sondern als ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen

(WW. Bd. 2, S. 302). — Diese Behauptungen enthielten aber keinerlei Hinderung, daß Kant vorzugsweise gern an die hypothetische Denkbarkeit einer spiritualistischen oder transscendental idealistischen Weltauffassung erinnerte. Das hat er denn auch entschieden zu wiederholten Malen gethan in der ersten wie in der zweiten Ausgabe der Krit. der r. Vern., und nicht nur da, wo er wie a. a. O. S. 598 von der unkörperlichen Einheit der Seele als Hypothese spricht, oder wo er wie a. a. O. S. 600 vom Spiritualismus einen polemischen Gebrauch wider den Materialismus macht, sondern auch an Stellen, wo er die Möglichkeit jenes Idealismus weniger vorwiegend polemisch herbeizieht. Dies geschieht z. B. bei Besprechung der rationalen Psychologie (a. a. O. S. 288). Von dem Substrate der Materie, sagt er daselbst, könne er wohl annehmen, „daß es an sich einfach sey, ob es zwar in der Art, wie es unsere Sinne afficire, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringt, und daß also der Substanz, der in Ansehung unseres äußeren Sinnes Anschauung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewußtseyn vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heiße, in einer andern zugleich ein denkendes Wesen seyn, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können." Wir sollen daher das denkende Ich auch gar nicht von dem Intelligibeln, das der Materie zum Grunde liege, unterscheiden können, da wir von letzterem überhaupt gar nichts wissen. Daß damit auch die Schwierigkeit des Problems der Gemeinschaft von Seele und Körper eine andere werde, sagt Kant in der 2. Ausg. (s. WW. Bd. 2, Supplem. XXVII, S. 802): „Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenständen (des äußeren und inneren Sinnes) hierin sich nicht innerlich, sondern nur, so ferne eines dem andern äußerlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte,

so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey." —

Ich glaube nicht fehl zu greifen, wenn ich in der nicht seltenen Wiederkehr dieser Gedanken den Rest der früher offen bekannten Neigung erkenne. Kant giebt ihr selbst wider sein Princip des Kriticismus nach, wenn er (a. a. O. S. 302) es für widersprechend erklärt, dem Dinge an sich, wenn auch nur hypothetisch, räumliche Ausdehnung, nicht aber ihm Vorstellung und Denken beizulegen, und ihn trifft in Rücksicht solcher Abirrung von seinem Princip der oben angeführte Tadel Fichte's. Aber abgesehen von einzelnen nach dieser Seite hin zu kategorisch dogmatischen Aeußerungen wahrt Kant durchweg als die Hauptsache seinen Standpunct des Kriticismus, und überschreitet denselben nur mit einer idealistischen Neigung, der er keinen wissenschaftlich deducirenden, sondern nur hypothetischen Werth beilegt. — Er giebt ihr nicht den Werth des Wissens, des Erkennens, sondern nur des Glaubens, und macht also auch in dieser Hinsicht seinen Ausspruch wahr, daß ihm die Kritik dazu dienen solle, für den Glauben Platz zu gewinnen. —

Ist nun aber damit Kant's Neigung, seine Meinung ein beliebiger subjectiver Einfall, oder giebt es irgend welche empirische Gründe allgemeinerer Art für dieses Meinen? — Kant selbst sagte in den „Träumen eines Geistersehers", daß ihm der Grund noch sehr dunkel sey und wahrscheinlich bleiben werde. Wir können vermuthen, daß es die damals noch nicht klar eingesehene Schwierigkeit war, die Erscheinungswelt in Einklang zu bringen mit den Ansprüchen der transscendentalen Ideen der reinen Vernunft. Aber was bestimmte Kant, innerhalb der dort aufgedeckten Paralogismen und Antinomieen irgend eine Entscheidung zu treffen? — Dazu eben glaubte er nicht sich allein, sondern den Menschen durch eine Forderung der praktischen Vernunft genöthigt. —

Darauf ist schon in der 1. Ausg. der Krit. der r. Vern. hingewiesen (WW. Bd. 2, S. 599). Die Gleichheit des

Looses der menschlichen Vernunft, heißt es daselbst, begünstige im speculativen Erkenntniß keinen der Gegner. „Es wird sich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Speculation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszusetzen befugt wäre."

Und in den 1783 erschienenen Prolegomena zur Metaphysik III, §. 60 (WW. Bd. 3, S. 140) schließt Kant eine ausführliche Betrachtung darüber mit den Worten: „So dienen die transscendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben, und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen, und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaßen erklären." Den festen Ansatzpunct für die Entscheidung auf diesen Boden bot ihm ja die Idee der Freiheit, die einzige Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig) unter den Thatsachen, die einzige, deren Gegenstand unter die scibilia mit gerechnet werden muß, die einzige, deren Realität sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun läßt (WW. Bd. 4. Krit. der Urtheilskr. §. 90, S. 375). Aus ihr leitet Kant die übrigen Postulate ab. „Unsere moralische Freiheit würde keine Freiheit seyn, wenn nicht die Unsterblichkeit der Seele eine Ausgleichung des Verhältnisses von Pflichterfüllung und Wohlergehen verbürgte, wenn nicht ein Gott, dessen Daseyn demnach für uns gleichfalls Postulat der Vernunft wird, als eine von der Natur verschiedene höhere Intelligenz die Natur so geschaffen hätte, daß das höchste Gut, Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, sich verwirklichte. Nun kann diese Annahme, da wir ja die Vernunftideen nie mit wirklicher Erkenntniß erreichen, eben nur in einem Glauben, d. h. einem subjectiven Fürwahrhalten bestehen, den uns das Moral-

gesetz, das Bewußtseyn der Pflicht, nothwendig auferlegt", so resumirt Schaarschmidt, der in s. 1857 erschienenen Buch: „Der Entwicklungsgang der neueren Speculation als Einleit. in die Philos. der Geschichte" sich besonders angelegen seyn läßt, den ethischen Rationalismus Kant's darzustellen und zu verurtheilen, über das Hauptst. III im Buch 1 des Th. I der Krit. der prakt. Vernunft. —

Ueber diese Weise auf dem Gebiete der Ideen einen festen Fuß zu fassen, läßt sich mit Rücksicht auf das kritische Grundprincip verschieden urtheilen. Im Allgemeinen hat man sich gewöhnt, in diesen Ansichten einen dogmatischen Abfall der praktischen Vernunft vom Kriticismus der reinen Vernunft zu finden und diesen Abfall zur Vernichtung des Kriticismus selbst zu benutzen. Man hat für die theoretische Vernunft dasselbe Recht der Postulate des Fürwahrhaltens beansprucht, was für die praktische Vernunft gelten soll. — In diesem Sinne rügte Fries, daß Kant keinen speculativen Glauben gekannt habe (Neue Krit. der Vern. Bd. 2, S. 211) und behauptet: „Jede Vernunft glaubt die Dinge an sich zu erkennen, nicht auf die Gefahr hin, sich zu irren, denn in Rücksicht dessen giebt es keinen Irrthum, sondern auf die Gefahr hin, kein Narr zu seyn." Im Grunde dasselbe, obgleich mit anderen Worten, fordert, wie mir scheint, Ulrici, wenn er eine weitere Ausdehnung des Begriffes der Denknothwendigkeit verlangt. Gewiß mit Recht wirft Ulrici schon in seinem „Grundprincip der Philosophie" Bd. 1, S. 331 die Frage auf, warum wir den Bestimmungen über die Erscheinung des Dinges an sich nicht dieselbe reale Existenz beimessen sollen, wie dem Dinge an sich, dessen Daseyn wir doch ebenfalls nur erschließen. Und mit Rücksicht darauf, daß Kant die Annahme der Existenz äußerer Dinge aus unmittelbarem Bewußtseyn für denknothwendig erklärt, sagt Ulrici (ebenda S. 327): „Ließe sich also ebenfalls als denknothwendig darthun, daß gewisse, den reinen Vernunftbegriffen und ihren Schematen entsprechende Wesen realiter existiren müssen, so hätten die sinnlichen Anschauungen vor den Ideen der Vernunft

nichts voraus.“ Diese Fragen und Bemerkungen Ulrici's halte ich für ganz richtig, und doch muß ich behaupten, daß sie für Kant keinen berechtigten Tadel einschließen, denn Kant gab eben der Denknothwendigkeit, die man allerdings mit Ulrici (a. a. O. S. 300) als das Princip des Kritismus bezeichnen kann, diese Ausdehnung nicht, weil dies empirisch nachweisbar unmöglich ist. Es ist nun einmal so im Geistesleben der Menschen, daß nur eine begrenzte Zahl von Grundsätzen als denknothwendig allgemein angenommen werden. Für andere Annahmen, mögen sich dieselben auch noch so weit verbreitet unter den Menschen finden, ja möchten sie vielleicht, falls keine Vorurtheile hinderten, bei allen Menschen sich zeigen, so existirt doch für sie kein Gesetz, das so allgemein und nothwendig auf Anerkennung dringt, wie auf den Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Denselben Einwand, daß über die Denknothwendigkeit verschieden geurtheilt wird, machte ja auch Ueberweg in seinem Aufsatz: „Idealismus, Realismus und Ideal-Realismus“ in dieser Zeitschrift Bd. 34, S. 68. — Die Abweichung der menschlichen Urtheile über das Denknothwendige treffen nun freilich gerade Knotenpuncte unserer Erkenntniß, nach deren Lösung denkende Menschen das größte Verlangen tragen. Wir können diese Schranke beklagen, aber es hilft nicht, sich den Kopf an ihr zu verrennen. Wir müssen uns bescheiden anzunehmen, daß auch dies seinen wohlthätigen Grund haben wird und sollten darin eine Aufforderung sehen, unsere ganze Geisteskraft innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung anzuwenden. Diese Aufforderung gerade richtete der Kriticismus Kant's mit klarem Bewußtseyn an die Menschheit. —

Kant hat mit unumstößlicher Sicherheit gezeigt, welche Grundzüge der Vernunft allgemein und nothwendig, mithin denknothwendig sind und er hat ganz recht gehabt, aus den Ideen der Vernunft die Idee der Freiheit, die ebenso ursprünglich ist wie das Selbstbewußtseyn des „Ich denke“ als den festen moralischen Ansatzpunct herauszunehmen. Aber es ist nicht mehr denknothwendig, aus ihr die Postulate von Gott und Unsterblichkeit abzuleiten. Schaarschmidt's Kritik geht gerade darauf, aus

dem Postulat eines Gottes die anderen abzuleiten. Und mir scheint es überhaupt unmöglich das Bekenntniß abzuweisen, daß die Anerkennung ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht existirt und die Ideen selbst keine einfache Thatsache unserer Seele sind, sondern aus mehreren Thatsachen unserer Seele entspringen.

Kant's abgeleitete Postulate der praktischen Vernunft erscheinen somit in der That als ein ungerechtfertigter Einbruch in die so wohl abgemessenen Grenzen der theoretischen Vernunft. Dieser Auffassung ist neuerdings Noack in s. Buche: „Schelling und die Philosophie der Romantik" Bd. 1, S. 40 entgegen getreten mit der Ansicht, daß auch diese Postulate nicht zu Bestimmungen über die Dinge an sich führen, sondern nur subjectiv nothwendige, praktische Maximen sind, wie Raum und Zeit die subjectiven Anschauungen der Sinnlichkeit. „Die Kant'sche Kritik der praktischen Vernunft, schreibt er daselbst, hat das seltsame Schicksal gehabt, fast allgemein so verstanden worden zu seyn, als ob Kant darin die verneinenden Ergebnisse der theoretischen Vernunftkritik durch positiven Inhalt ergänzt und die Grundlagen der Sittlichkeit, wie er sie selber folgerichtig auffassen mußte, wirklich entwickelt hätte. Man nahm die Kritik der praktischen Vernunft dogmatisch, statt kritisch." Es scheint mir mehr als zweifelhaft, ob Kant hätte glauben können, durch diese Auffassung der praktischen Postulate als bloßer Bedürfnisse von subjectiver Gültigkeit dem Menschen die Befriedigung zu geben, die im Glauben zu geben als Ziel seiner Kritik ausgesprochen war. Und wäre dies der Fall, so müßte ich es für einen um so größeren Irrthum seines Kriticismus halten, daß er diesen Postulaten Allgemeinheit und Nothwendigkeit zuschrieb. Immer also bliebe ein Abfall vom Kriticismus bestehen.

Anstatt nun diesen Abfall für einen Vortheil zu halten, der nur für die reine Vernunft dieselbe Gültigkeit haben müßte, wünschte ich vielmehr das strenge Princip des Kriticismus auch in der praktischen Vernunft inne gehalten. Nicht abgeschwächt, sondern verstärkt und von jedem Anflug positiven Hinausgehens

über die gezogenen Grenzen gesäubert wünsche ich die feste Dauer des Kantischen Kriticismus. —

Ob diese Beengung den menschlichen Geist befriedigen kann? — Das glaube ich nicht; aber ich halte es für möglich, auf diesem gesicherten Boden die gesuchte weitere Befriedigung zu gewähren. „Le veritable abus de pouvoir pour la raison, le sûr moyen de devenir sceptique, c'est de sacrifier l'intuition à la déduction", sagt Charles de Rémusat in dem schon citirten Essai V, p. 472. Er trifft dadurch vielleicht mit einem Vorwurf zusammen, der Kant zu machen ist. Kant hat die psychologische Basis, auf der doch sein ganzes System ruht, nicht hinreichend gewürdigt und von ihr nur eine Seite vorwiegend ausgebaut. Hier ist eine Ergänzung möglich, die zum bisherigen Resultat des Kriticismus auch noch andere Resultate für eine allgemeinere Befriedigung bringen zu können verspricht. Doch darüber im folgenden Artikel. *)

Die Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt von Dr. Daniel Schenkel. In 2 Bdn. Wiesbaden: Kreidel u. Niedner, Verlagshandlung. 1858—1859.

Wenn wir hiemit in uns. Zeitschr. ein theologisches Werk anzeigen, so wissen wir zwar, daß wir damit auf ein derselben ferner liegendes Gebiet gerathen; allein Philosophie und Theologie stehen doch in einem solch' engen Zusammenhang, daß beide wechselseitig sich fördern und befruchten, die Philosophie sich deßwegen in fortwährender Kenntnißnahme von der Entwicklung der Theologie zu erhalten hat, und daher ein Bericht über ein Werk, welches unter den neueren Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie jedenfalls eine hervorragende Stellung einnimmt, sich vollkommen rechtfertigen wird.

Daß die wahre Stellung der Philosophie zur Religion weder eine blos negative, in der Verwerfung der specifischen Grundwahrheiten der Religion bestehende, wie sie in den Schrif-

---

*) Kant's Werke sind citirt nach der Ausg. v. Rosenkranz.

ten Feuerbachs u. A. hervortritt, noch eine rein positive, die kirchlichen Lehrbestimmungen ohne weiteres mit der Idee der Religion identificirende, sondern daß sie eine fortbildende, läuternde, reformatorische seyn müsse, dieß ist in uns. Zeitschr. schon mehrmals mit allem Recht hervorgehoben worden. Durch ihren reformatorischen Charakter unterscheidet sich die neuere Religionsphilosophie sehr bestimmt von der Hegel'schen, welche rein positiv zu Werke geht, indem sie die kirchlichen Lehren als die ächt christlichen und religiösen ihren Construktionen zu Grunde legt, ohne die große Verschiedenheit, ja den Gegensatz zwischen beiden auch nur zu ahnen, im Grunde jedoch rein negativ ist, weil sie die Grundvoraussetzung aller Religion, die Idee Gottes als für sich seyenden Geistes, gar nicht kennt. Auch die protestantische Dogmatik muß, wenn sie wirklich wissenschaftlich seyn will, reformativ verfahren, und nur hiedurch kann sie sich als eine Tochter der Reformation erweisen, welche den Geist des Protestantismus lebendig fortpflanzt.

Legen wir nun diesen Maaßstab an das Schenkel'sche Werk, so freuen wir uns in demselben eben diesem Geist der Reformation zu begegnen. Der Verf. ist unverkennbar eine religiös gesinnte und für die Ideen der wahren Religion begeisterte Persönlichkeit; daher ist seine Darstellung meist frisch und lebendig. Dabei ist aber zugleich sein ganzes Werk darauf angelegt, das viele Mangelhafte und in Wahrheit Irreligiöse, was dem überlieferten Glauben sich beigemischt hat, von demselben auszuscheiden, und an seine Stelle die reinen, ewigen, Verstand und Gemüth gleich sehr befriedigenden Wahrheiten zu setzen. Nur ist Sch. hierin vielfach nicht folgerichtig genug gewesen; läßt Manches stehen, was gleichfalls hätte ausgemerzt werden sollen, und versucht hiefür eine Rechtfertigung, welche ebenso unstichhaltig ist als die vielen ähnlichen Versuche, welche man in der Vorzeit und in unseren Tagen zur Vertheidigung abgelebter Dogmen gemacht hat und noch immer macht.

Schenkel's Dogmatik erinnert vielfach an die Glaubenslehre Schleiermacher's, welche unverkennbar einen sehr bedeuten-

den Einfluß auf sie geübt hat. Wie sie, strebt sie überall die Glaubenslehren aus dem unmittelbaren religiösen Selbstbewußtseyn abzuleiten und durch ihre Uebereinstimmung mit dem letzteren zu erhärten. Jedoch unterscheidet sie sich auch von ihr und zwar sowohl zu ihrem Vortheil als zu ihrem Nachtheil. Während sie das pantheistische Dämmerlicht, in welchem sich die Schleiermacher'sche Glaubenslehre bewegt, und die eschatologische Unentschiedenheit derselben auf eine erfreuliche Weise vermeidet, um sie durch einen entschiedenen Theismus und eine rationellere Eschatologie zu ersetzen, bestreitet sie zugleich Schleiermacher in manchen Lehren, in welchen dieser Mann ächt wissenschaftlich gedacht hat, wie z. B. in der Lehre von den Wundern und der Art und Weise der Entstehung der Persönlichkeit Jesu. So zeigt sich denn auch bei Sch., was wir als Charakter unserer ganzen jetzigen Theologie bezeichnen können. Man fühlte das Ungenügende und Unbefriedigende der wissenschaftlichen Bestrebungen des uns zunächst vorangegangenen Zeitraums, in welchem Hegel und Schleiermacher die beiden Gebiete der Philosophie und Theologie vornämlich beherrscht haben, und suchte die Religion tiefer zu ergründen und das ewig Wahre in ihr reiner zu erfassen, als jene Männer; aber man behauptete nicht auch zugleich jene Kraft der Freiheit des Selbstbewußtseyns, wie sie unsere Vorgänger geltend gemacht haben, und somit verfiel man theils einem völlig veralteten Dogmatismus theils wenigstens den Halbheiten des Vermittlungsstandpunkts.

Der Verf. betrachtet die Religion, ganz wie Schleiermacher, weder als eine Aeußerung der Vernunft noch als eine Aeußerung des Willens. Denn das für die religiösen Funktionen bestimmte Organ des Geistes müsse ein Bewußtseyn des Unendlichen haben, die Vernunft dagegen vermittle dem Bewußtseyn lediglich die Bezogenheit des Geistes auf das endliche Seyn; die wesentliche Thätigkeit der Vernunft sey das Denken und Erkennen, und die höchste Bestimmung derselben bestehe darin, den endlichen Naturzusammenhang und die diesseitige Weltordnung so zu denken und zu erkennen, wie sie in Wirklichkeit

seyen. Ebenso beziehe sich der Mensch im Zweckesetzen und Handeln niemals unmittelbar auf Gott, sondern immer nur zunächst auf die Welt; was durch unsere Willensäußerungen zu Stande komme, sey ein in die Welt Hineingebildetes, ein wenn auch noch so vergeistigter Theil der Welt, unter allen Umständen also ein Endliches. In der sittlichen Funktion beziehe sich der menschliche Geist ebenso wenig als in der intellektuellen unmittelbar auf Gott, sondern unmittelbar nur auf sich selbst und auf die Welt. Allein, setzt er hierin von Schleiermacher abweichend hinzu, die Religion sey auch nicht eine Bestimmtheit des Gefühls, noch bestehe sie wesentlich darin, daß wir unser selbst als schlechthin abhängig von dem transscendentalen Grunde bewußt werden. Die Religion sey eine Funktion des Geistes, das Gefühl aber gehöre gar nicht der Geistesseite, sondern der seelisch sinnlichen des Menschen an und entspringe aus dieser. Das Organ der Religion sey vielmehr das Gewissen, in welchem das Gottesbewußtseyn ursprünglich und unmittelbar gegeben sey sowohl als das Bewußtseyn von einem Seyn Gottes in uns, als von dem Nichtmehrseyn unser in Gott.

Wir können und müssen nun dem Verf. zugestehen, daß das Gewissen ein konstitutiver Faktor des religiösen Bewußtseyns ist; denn im Gewissen vernehmen wir das Gute unmittelbar als die schlechthin unbedingte Norm unseres Willens, dessen Handlungen wir unwillkührlich jener Norm gemäß beurtheilen, billigen oder verwerfen, und das Unbedingte der sittlichen Norm ahnen wir dabei als ein Heiliges, was selbst nur in einem ewigen Urwillen seinen Grund haben kann. Allein das Gewissen selbst in seiner ursprünglichen Form, in welcher es dem Geiste angeboren ist, kann doch nur als eine Art des geistigen Grundgefühls, nämlich eben als die auf das Gute und das Verhältniß des Willens zu ihm gerichtete Gefühlsweise, bezeichnet werden. Wir können mit dem Verf. nicht übereinstimmen, wenn er sagt, das Gewissen sey unter allen Umständen kein Gefühl; Sch. bringt für diese seine Behauptung keine Gründe bei, und der Umstand, daß trotz des ursprünglich dem

Geiste einwohnenden Bewußtseyns des Guten dennoch unter unzähligen Völkern und Personen vielfach ganz verkehrte Vorstellungen von dem Sittlichen, ja sogar ganz unsittliche Gebräuche und Gesetze sich finden, läßt sich genügend nur daraus erklären, daß das ursprüngliche Bewußtseyn des Guten im menschlichen Geiste von Anfang an nur in der Form des noch unentwickelten, der klaren Selbsterkenntniß bedürftigen Gefühls vorhanden ist.

Darum können wir auch dem Verf. nicht Recht geben, wenn er behauptet, das Gefühl gehöre gar nicht der geistigen, sondern nur der seelisch sinnlichen Seite des menschlichen Lebens an und entspringe nur aus der letzteren. Daß es auch hohe und sogar heilige Gefühle in der Brust des Menschen gebe, wendet sich Sch. selbst ein. Er täuscht sich aber, wenn er diese Einwendung durch die Bemerkung erledigt glaubt, daß die Organe des Geistes die untergeordnete Gefühlsfunktion in ihren Dienst nehmen und dem Leben des Geistes zu assimiliren vermögen, gleichwie dieß sogar hinsichtlich der leiblichen Verrichtungen der Fall sey. Das Gefühl tritt nicht, wie die leiblichen Verrichtungen in den Dienst der Geistesfunktionen d. h. als bloßes Mittel, sondern als eine besondere, specifische und selbständige Form des Geisteslebens. Ueberdieß stehen Gefühl, Denken und Wollen in einer Wechselwirkung, und das erste befindet sich zu den beiden andern nicht blos im Verhältniß der Abhängigkeit, sondern es reagirt auch gegen ein sich verirrendes Denken und Wollen und erweist sich auch hierin als eine beziehungsweise selbständige Form des Geisteslebens. Gegen ein sich verirrendes Denken reagirt das Gefühl in der Gestalt des Wahrheitsgefühls und gegen ein sich verirrendes Wollen in der des Gewissens. Sch. leugnet freilich die Existenz eines Wahrheitsgefühls, weil das Gefühl nicht, was wahr und unwahr, sondern was angenehm und unangenehm sey, ausdrücke; aber er bedenkt nicht, daß eben das Wahre selbst unwillkürlich den Geist befriedigt, also mit einer intellektuellen Lust erfüllt, das Unwahre aber die entgegengesetzte Wirkung auf das Gefühl ausübt.

Daß also die Religion im Gemüth ihre Wurzel habe, ist unleugbar. Daraus erklärt sich die Innigkeit des religiösen Glaubens, das Vorwalten der Liebe in allen wahrhaft Frommen und das unnennbar Beseligende, was mit dem ächten Glauben verbunden ist. Wenn nun aber auch das Gefühl der Religion zu Grunde liegt und diese im Gemüthe wurzelt, so ist damit durchaus nicht ein Mitwirken der Vernunft und des Willens zur Konstituirung des religiösen Bewußtseyns ausgeschlossen. Das Gefühl bedarf, um seiner selbst klar bewußt und von den leicht sich ihm anhängenden unreinen, namentlich sinnlichen Elementen befreit zu werden, des vernünftigen Denkens. Daß die Vernunft nur der Erkenntniß des endlichen Naturzusammenhangs und der diesseitigen Weltordnung, wie sie in Wirklichkeit sind, fähig sey, ist eine ganz irrige Behauptung. Im Gegentheil die Vernunft bezieht sich zuhöchst auf die unendliche Einheit des Seyns, auf Gott, während dem verständigen Denken vornämlich das Unterscheiden des Besonderen zufällt, und die Sittengesetze, welche die Vernunft aufstellt, haben nicht blos das Wirkliche, wie es ist, sondern das Seynsollende zu ihrem Inhalt. Auch das gesteigerte Selbstbewußtseyn, worin sich der Mensch seiner selbst als eines Ewigen bewußt wird und sich in seiner Beziehung auf Gott, in seiner Gemeinschaft mit ihm erfaßt, — auch dieses Selbstbewußtseyn, als welches Sch. das Gewissen beschreibt, läßt sich schlechterdings ohne die Vernunftthätigkeit nicht denken. Es ist dasselbe sogar das vernünftige Selbstbewußtseyn κατ' ἐξοχήν, wie man denn von jemand, der unvernünftig redet und sich gebärdet, sagt, er sey nicht bei sich, sey nicht seiner selbst bewußt. Das Selbstbewußtseyn ist das sich Denken des Ich als individueller Einheit aller seiner Akte und Zustände, und dieses Denken der Einheit ist eben das Vernünftige im Kreise des individuellen Lebens, wie das Denken der absoluten Einheit alles Seyns das Vernünftige ist in seiner absoluten Selbstbethätigung.

Daß aber auch der Wille zur Bildung des religiösen Bewußtseyns mitwirke, braucht hier nur angedeutet zu werden.

In dem angegebenen Vorgang der Vergegenständlichung des religiösen Gefühls durch das vernünftige Denken ist bereits der Wille mitwirksam, sofern seine Energie zur Selbstobjektivirung und zum Festhalten der hieraus resultirenden Ueberzeugung erfordert wird, abgesehen davon, daß der Wille dieser Ueberzeugung gemäß handeln muß, wenn sie selbst ein rechtes dauerndes und inniges Leben in uns gewinnen soll. Leugnen, daß die Thätigkeit des Willens eine Aeußerung der religiösen Funktion sey, weil der Wille immer zunächst nur auf die Welt sich richte, heißt eben jene erstere, innerliche, auf sich selbst, das Ich zurückgehende und bei der Bildung des religiösen Bewußtseyns erforderliche Thätigkeit des Willens mißkennen.

Sch. geht von der Ansicht aus, daß, weil die Religion ein eigenthümliches und selbständiges Gebiet des menschlichen Geistes sey, es auch im menschlichen Geiste ein eigenthümliches und selbständiges Organ für sie geben müsse. Das Gottesbewußtseyn entsteht daher auch nach seiner Annahme „in dem außerhalb unmittelbarer Bezogenheit auf die Welt befindlichen Orte des menschlichen Geistes, in der abgeschiedenen Stille reiner Innerlichkeit, und die Anregung zu ihm empfängt der Geist so wenig von der Welt, daß vielmehr, je stärker das Weltbewußtseyn ausgebildet ist, desto schwächer das Gottesbewußtseyn ist und umgekehrt.“ Allein auf diese Weise wird das Gottesbewußtseyn als eine völlig isolirte psychologische Erscheinung gefaßt, während dasselbe thatsächlich vielmehr das Centrum und die höchste Spitze unseres ganzen Seelenlebens und eine alle übrigen Geistesthätigkeiten durchdringende und vollendende Potenz ist. Auch begreift man, wenn das Gottesbewußtseyn und das Weltbewußtseyn nur im umgekehrten Verhältniß zu einander stehen sollen, gar nicht die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns; denn dieses ist alsdann rein unmittelbar für sich vollendet und fertig. Gott ist nach Schenkel's ausdrücklicher Behauptung dem menschlichen Geist ursprünglich mitgegeben, er ruft in ihm das Bewußtseyn von sich durch seine gegenwärtige Aktion hervor, und zwar so, daß

uns zugleich gewiß ist, daß wir dieses Bewußtseyn von Gott selbst haben u. s. w. Hier ist der menschliche Geist eigentlich rein passives Organ einer schon die ganze Religion, das Bewußtseyn des Verhältnisses Gottes zu uns und unser zu Gott unmittelbar in uns erweckenden Inspiration.

Dieß ist aber weder psychologisch denkbar noch auch thatsächlich wirklich. In Wahrheit entwickelt sich das Gottesbewußtseyn an und aus dem Selbst- und Weltbewußtseyn zur vollen Klarheit und Bestimmtheit, und das letztere steht nicht blos in einem negativen, sondern auch in einem positiven Verhältniß zu dem Gottesbewußtseyn, sofern Gott und die Welt zwar wohl zu unterscheiden, dennoch aber die Welt als Offenbarung Gottes eine Erkenntnißquelle des Schöpfers ist. Ich habe diese Entstehung des religiösen Bewußtseyns in meiner Schrift über die Idee Gottes genauer auseinander zu setzen versucht, und ich darf hier auf dieselbe verweisen, da sie meines Wissens noch nirgends widerlegt worden ist. Denn was Noack in seinen Jahrbüchern für spekul. Philos. gegen meine Analyse eingewendet hat, dieß zeigt ein solches principielles Mißkennen des wahren Wesens der Religion, daß es in den Augen der Verständigen eher ein Zeugniß für, als gegen die Wahrheit meiner Auffassung seyn wird. Ich bin dort ausgegangen von dem ganzen Wesen der menschlichen Persönlichkeit als solcher, und von diesem, nicht blos einer Seite derselben, muß man ausgehen, wenn man das Werden des religiösen Bewußtseyns begreifen will. Ich habe gezeigt, wie die in der menschlichen Persönlichkeit enthaltenen Elemente, das Unendliche und Individuelle, zwar an sich eins und als solche im ursprünglichen Gefühle gesetzt sind, aber in der späteren Entwicklung des menschlichen Geistes ein Gegensatz und ein Zwiespalt zwischen denselben hervortritt, welcher das Bedürfniß der Versöhnung desselben erweckt. Diese Versöhnung kann aber, wie ich zuletzt zeige, nur in Gott als selbstbewußtem Geist gefunden werden, weil Gott nur als absoluter Geist nicht blos das abstrakt Unendliche, sondern selbst in sich die ewige Einheit des Unendlichen und der für

sich seyenden Einzelheit ist, und nur in einem solchen unbedingten Geist der menschliche Geist sich wiederfinden und das Ziel seines Strebens, die Einheit der Elemente seiner Persönlichkeit, erreichen kann, während, wenn das Absolute nur als unendliches Seyn gedacht wird, es zuletzt als die Verneinung des individuellen Seyns des Menschen begriffen werden muß.

Ich stehe nicht an zu erklären, daß, wenn ich diese Analyse noch einmal zu geben hätte, ich sie in einigen Beziehungen berichtigen würde; aber der Grundgedanke derselben steht mir noch immer fest, und gerade diesen Grundgedanken verwirft Noack. Er behauptet, ohne den Tod und die Vernichtung der Selbstheit gelange das Ich nimmer zur Freiheit und Versöhnung in Gott. Allein damit beweist er nur seine Mißkennung der Grundidee der Religion, welche nicht in die Vernichtung der Selbstheit an sich, sondern nur in die Aufhebung der falschen Egoität und hiedurch vielmehr in die Herstellung und Vollendung der wahren Selbstheit die Versöhnung in Gott setzt. Noack mußte freilich auf seinem damaligen Standpunkt in diese grundfalsche Auffassung der Religion hineingerathen, weil ihm Gott selbst nichts anderes war als „ein reines, einfaches, eigenschaftsloses“ Seyn. Allein dieser Begriff des Absoluten ist nicht blos in theologischer, sondern auch in philosophischer Beziehung durchaus unhaltbar, indem alles Seyn die Einheit unterschiedener Momente, das absolute Seyn aber das inhaltsvollste seyn muß. Wenn dann doch Noack wieder von einem Sichverlieren und Wiederfinden in Gott, von einem harmonischen Liebesspiel des ewigen seligen Lebens in ihm, oder von einem Untergang des Ich in Gott, welcher seine Verklärung sey, in derselben Abh. redet, so sieht man, daß seine Anschauung reicher und wahrer ist, als sein wissenschaftlicher Begriff und dessen Consequenz, und daß auch in seinem Bewußtseyn die Tiefe der reinen Religion sich unwillkührlich geltend macht, ohne daß auch der klare Gedanke sie zu erfassen vermocht hätte.

Freilich auch Schenkel selbst hat gegen die in diesem Re-

ferat vorausgesetzte Ansicht schon die Einwendung erhoben: wenn das Centrum der Religion in's Gemüth gesetzt, dabei aber behauptet wird, sie bedürfe zu ihrer Entwicklung der Entfaltung im Erkennen und Wollen, welche nothwendige Momente in ihrem Lebensprocesse seyen; so frage es sich, was denn vom eigentlichen Centrum im Gemüth noch übrig bleibe, da doch die Explikation des Gefühls in Erkennen und Wollen eine nothwendige seyn solle? Hierauf jedoch ist die Antwort sehr leicht. Wie überhaupt keine Kraft des Geistes durch die normale Entfaltung der andern Kräfte aufgehoben, sondern vielmehr selbst gesteigert und zur vollendeten Thätigkeit erhoben wird: so wird auch das religiöse Gefühl, wenn ihm ein entsprechendes, den ewigen Gehalt des Gefühls erfassendes Denken und Wollen zur Seite steht, desto mehr nur zu seiner eigenen wahren, vernunftgemäßen Lebendigkeit, Wahrheit und Energie gelangen. Auch tritt im vernünftigen Denken nicht etwas dem wahren Gefühl Fremdartiges oder gar Feindseliges gegenüber, vielmehr etwas, was das ächte Gefühl selbst erstrebt, und worin dieses sich selbst zu erfassen und sein lauteres Wesen zu ergründen sucht. Schleiermacher hat mit Recht die principielle Bedeutung des Gefühls für die Religion hervorgehoben, und ist nur in den Irrthum gerathen, welchen Schenkel mit ihm theilt, die religiöse Wesentlichkeit des Denkens und Wollens zu leugnen. Umgekehrt hebt Hegel die religiöse Dignität des Denkens mit Recht hervor, aber er unterschätzt das Gefühl, wenn er dasselbe als eine indifferente Form für allen möglichen Inhalt, den schlechtesten, wie den edelsten erklärt, während es vielmehr nicht gleichgiltig ist gegen seinen Inhalt, sondern in Unruhe bleibt, bis der Geist denkend und wollend den wahren Inhalt, der ursprünglich im Gefühle lebt und dem sich nur zufälliger Weise auch ein schlechter beimischen kann, erfaßt hat.

Bei all' dieser Verschiedenheit meiner Auffassung von derjenigen Schenkel's stimme ich jedoch mit letzterem darin überein, daß die Religion nicht blos ein Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern auch ein Verhältniß Gottes zum Menschen be-

zeichnet, ja auf einer ursprünglichen Offenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen beruht. In dieser Ansicht wurzelt der lebendige und überaus wichtige Begriff der göttlichen Offenbarung. Das Wesen der göttlichen Offenbarung setzt nun Sch. in eine derartige persönliche Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen, vermöge welcher Gott demselben das Heil innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwicklung auf unmittelbare Weise darbietet. Von der Offenbarung selbst will er aber genau unterschieden wissen die menschliche Aneignung derselben oder die Offenbarungsurkunde, in welcher, als einer durch Vernunftthätigkeit bewirkten, nicht blos der göttlich vollkommene, sondern auch der menschlich unvollkommene Faktor mitgesetzt sey.

Diesem letzteren Satze werden wir unsere Zustimmung nicht versagen können, und wir halten die Erkenntniß desselben für durchaus nothwendig, um zur vollen Freiheit des religiösen Bewußtseyns hindurchzubringen, nur daß wir von unserem Standpunkte aus das Unvollkommene in jenen Urkunden nicht auf Rechnung der Vernunft, sondern vielmehr auf Rechnung der die Vernunft im Vernehmen des wahren, ewigen, das Gemüth beseelenden Inhalts mehr oder weniger noch hemmenden Einbildungskraft setzen müssen. Von dem in wesentlicher Hinsicht ganz richtigen Begriff der Religion aus, welchen Sch. aufgestellt hat, ergibt sich ebenso die wahre Einsicht, welche er ausspricht, daß die Offenbarung nicht eine rein übernatürliche, in Mittheilung von Lehrerkenntnissen, Cultusordnungen und Verfassungseinrichtungen bestehende seyn könne, und es ist erfreulich, in einem theologischen Werk sogar das Zugeständniß zu finden, daß die göttliche Offenbarung geschichtlich noch nicht vollendet sey, daß vielmehr Gott noch weiter sich mittheilen müsse, damit er endlich Alles in Allen werde. Allein um so mehr erregt es gerechte Verwunderung zu sehen, wie dennoch Sch. auf halbem Wege stehen bleibt und einen specifischen Unterschied zwischen Religion und Offenbarung feststellen will. Gott theile — behauptet er — innerhalb der religiösen Funktion allerdings sich selbst, d. h. sein absolut ewiges und heiliges

Wesen als solches dem menschlichen Bewußtseyn mit; dagegen auf dem Wege der Offenbarung theile er nicht nur sein Wesen, wie es als solches, sondern sein Leben mit, wie es innerhalb der heilsgeschichtlichen Bewegung und Entwicklung ein geschichtlich wiederherstellendes sey. Können denn aber das Wesen und das Leben Gottes von einander schlechthin getrennt werden, zumal wenn doch das Wesen Gottes im Elemente der Religion als sich Anderem mittheilend gedacht wird? Und worin besteht denn das durch die Offenbarung vermittelte Heil des Menschen anders als in der Theilnahme des Menschen an dem heiligen Wesen Gottes, wie sie schon in der Religion als solcher gesetzt seyn soll? Gerade der lebendige Begriff der Religion als einer auf göttlicher Selbstmittheilung beruhenden Beziehung des Menschen zu Gott führt mit Nothwendigkeit zur Idee einer universellen, in den verschiedenen Religionen als ebenso vielen Stufen ihrer Entfaltung sich vollziehenden Offenbarung, welche aber aus demselben Grunde eine nur mit dem Ende der Geschichte schlechthin abgeschlossene seyn könnte, in Wahrheit jedoch, weil sie, wie Lessing richtig gesehen hat, als eine Erziehung der Menschheit begriffen werden muß, eine sich stetig vollendende ist. Giebt es doch auch keine noch so unvollkommene Religion ohne einen Kern göttlicher Wahrheit und umgekehrt keine noch so vollkommene, deren Urkunde nicht, wie Sch. selbst bemerkt, neben dem göttlichen Princip das menschlich unvollkommene Organ als wirksam zeigte!

Als einen dem Offenbarungsgebiet angehörigen Vorgang, dessen der menschliche Geist im Gewissen sich bewußt seyn soll, betrachtet Sch. — das Wunder. Allein eben hierin tritt die Inconsequenz des Vermittlungsstandpuncts, auf welchem der Verf. steht, klar hervor, und wie vollends der menschliche Geist im Gewissen, welches doch nach des Verf. eigener Darstellung das Bewußtseyn von dem Seyn Gottes in uns, im subjectiven Geistesleben ist, sich der Wunder, welche zum Theil als rein physische Vorgänge erscheinen, bewußt seyn soll, ist nicht abzusehen.

Mit Entschiedenheit tritt Sch. sodann der kirchlichen Trinitätslehre entgegen, und er weist nach, wie auch alle diejenigen speculativen Constructionen einer göttlichen Trinität, welche die Idee der absoluten Persönlichkeit dadurch begreiflich machen wollen, daß sie das Eine Wesen der Gottheit in drei Personen auseinandergehen lassen, nicht nur mit dem entschieden monotheistischen Bewußtseyn Jesu, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch gerathen und dem Tritheismus verfallen. Es scheint uns diese Dialektik des Verf. auch gegenüber von dem neuesten Schelling'schen Versuch, in welchem so Viele das Heil der Theologie erblicken, vollkommen begründet zu seyn. Er selbst will nur eine zunächst und erfahrungsgemäß rein heilsgeschichtliche trinitarische Bewegung Gottes zur Anerkennung bringen. Gott — sagt er in dieser Beziehung — ist als Vater Grund der Welt; aber die Welt lebt in Gott als ewiger, bewußter Gottesgedanke, und insofern zeugt Gott als Vater sich selbst als Sohn, der in der Welt ist, d. h. der göttliche Grund der Welt zeugt das göttliche Leben der Welt, oder Gott, der als solcher Geist ist und bleibt, ist sich auch der Welt als des Andern seines Geistes, als schlechthin Guter bewußt; insofern endlich Gott das Bewußtseyn in sich hat, daß die endliche Welt in sein unendliches Geistesleben hinein verklärt werden muß, ist er selbst der heilige, d. h. das natürliche in das ewige, das endliche in das unendliche Leben verklärende Geist. Wir glauben, daß Sch. in dieser Auseinandersetzung der Wahrheit sehr nahe gekommen ist. Es liegt ein tiefer, inhaltsvoller Kern der Wahrheit der Trinitätslehre zu Grunde, welcher auch die speculativen Constructionen hervorgetrieben hat. Denn das Selbstbewußtseyn Gottes können wir uns nicht denken ohne das Bewußtseyn eines Andern, von Gott Verschiedenen und von ihm Gesetzten, der ewigen Idee der Welt, welche aber, obwohl ein Anderes als Gott, doch als durch und aus Gott gesetzt, auch an sich des göttlichen Lebens theilhaftig seyn und darum wieder zu Gott zurückgeführt werden muß. So ist denn Gott, wie Sch. richtig bemerkt, der Grund, das Leben und der h. Endzweck der Welt in und bei aller Ver-

schiedenheit beider von einander. Ob aber auf diese Lehre die Formeln der kirchlichen Trinitätslehre mit Recht angewendet werden, möchten wir bezweifeln.

Doch hiermit glauben wir unser Referat über das Schenkelsche Werk in unserer Zeitschr. beschliessen zu müssen, indem wir die nähere Erörterung der specifisch theologischen Lehren den eigentlich theologischen Literaturblättern überlassen. Wenn wir gleich unsere von den Ansichten des Verf. hier und da abweichende Auffassung nicht vorenthalten haben, so scheiden wir doch von dem Werke mit der aufrichtigen Anerkennung seines vielfach gediegenen wissenschaftlichen Gehalts und der Gründlichkeit seiner Erörterungen, wie mit dem Wunsch, daß es in unserer Zeit dogmatischer Stagnation eine weite fruchtbringende Verbreitung finden und das Seinige dazu beitragen möchte, die starr gewordenen Begriffe wieder in einen geistigen Fluß zu bringen und jene Freiheit wissenschaftlicher Forschung, wie sie von dem frischen Glaubensleben unabtrennbar ist, in unserer theologischen Welt anzuregen und zu fördern.

Wirth.

Gott, Natur und Mensch. System des substanziellen Theismus. Von Dr. Heinrich Schwarz. Hannover, bei B. Lohse. 1857.

Diese Monographie sucht in besonnener Weise das Problem zu lösen, wie von der theistisch gefaßten Idee Gottes als absoluten Geistes aus das ganze Universum, hiermit auch das höhere ideale Leben der Menschheit in Religion, Kunst und Sittlichkeit zu begreifen sey. Wenn der Pantheismus bereits seine Hauptperiode durchlebt und es sich auf's augenscheinlichste gezeigt hat, daß er eine völlig genügende Lösung der philosophischen Grundfragen zu geben nicht im Stande sey; so ist es ganz an der Zeit, diese Lösung nun einmal vom Standpuncte des Theismus aus zu versuchen. Obgleich solch' ein Unternehmen weit über die Kräfte des Einzelnen geht und im Grunde die letzte nd höchste Gesammtaufgabe aller wahrhaft Philosophirenden

ist; so ist doch Viel geleistet, wenn ein Einzelner diese Aufgabe um einen Schritt weiter dem Ziele ihrer Verwirklichung näher bringt. In wie weit nun dieß dem Verf. gelungen sey, hierüber möchte ich hier ein Wort zu sprechen mir erlauben.

Derselbe beginnt damit zu zeigen, daß der Satz: cogito, ergo sum oder sum cogitans, der erste Satz der Philosophie, weil der Grundakt alles Philosophirens sey. Da ich in unserer Zeitschr. ausführlich über den Anfang der Philosophie mich ausgesprochen habe, so kann ich auf diese Abhandlung mich beziehen, indem ich meinen Zweifel über die Ansicht des Verf. ausspreche. Er begründet seine Meinung mit dem Satze, daß die Wissenschaft, das Wissen in Wahrheit erst durch das Denken sey. Allein ob eine Wissenschaft, ein Wissen sey, ist ja im Anfang selbst erst die Frage, und, wenn auch allem Zweifel selbst das Denken zu Grunde liegt, so folgt daraus noch nicht das Seyn des Ich im Sinne der Substanzialität.

In diesem Sinne nimmt der Verf. das denkende Ich, und prädicirt sofort von demselben auch das Wollen, dem Satz: sum cogitans, den andern: sum volens, als gleichberechtigt zur Seite stellend. Es geht dieß etwas rasch, m. E. zu rasch; es ist ein Sprung von dem Anfang der Philosophie mitten in die Psychologie hinein, was der Verf. sich erlaubt. Doch abgesehen von diesen methodologischen Ausstellungen, so bin ich ganz der Ansicht desselben, daß Denken und Wollen zwei gleichberechtigte, gleich wesentliche und konstitutive Elemente des Geistes sind, und daß keiner der schon oft gemachten und immer wiederkehrenden Versuche gelingt oder gelungen ist, nur in dem Einen der angeführten Factoren das Wesen des Geistes in der Art zu finden, daß der andere Factor als bloße Modification oder Wirkung desselben nachgewiesen werden könnte. Allein ebenso wenig glaube ich, daß diese Dyas genüge, um das Wesen des Geistes zu begreifen, und daß der dritte Factor, das Gefühl, wie Sch. behauptet, nur der intelligenten Seite des Geistes als eine besondere Weise der Intelligenz einzuordnen sey. Das Gefühl ist nicht, wie der Verf. voraussetzt, einerlei mit dem Empfinden,

welches allerdings die erste Stufe der theoretischen Thätigkeit bezeichnet, sondern Empfinden und Gefühl sind wohl zu unterscheiden, indem das Empfinden auf das Object geht, das Gefühl aber die Selbstaffection der Seele in ihrer Totalität ist. Wenn, wie Schw. selbst sagt, das Gefühl der Lust oder Unlust am tiefsten dadurch erregt wird, daß die innersten Wesenselemente des Geistes, Intelligenz und Wille, im Einklang oder im Zwiespalt mit einander sich befinden; so zeigt es sich hierin, daß das Gefühl keiner dieser beiden Seiten des Geisteslebens ausschließlich angehört, sondern zu beiden als Indifferenzpunct sich verhält.

Vom Begriffe des menschlichen Geistes aus schließt nun der Verf., weil derselbe an der Natur seine empirische Grundlage und Vorbereitung habe, aber dabei specifisch von ihr verschieden sey, auf einen über die Natur erhabenen letzten Seyns- und Entstehungsgrund, und diesen Realgrund aller Dinge faßt er schlechthin als reinen absoluten Geist. Er dringt hierbei mit Recht auf den Begriff der Selbstständigkeit, des Für-, In- und Bei-sich-seyns des absoluten Geistes im Gegensatz zu der Vorstellung eines immer noch vom Endlichen bedingten bloßen Weltgeistes. Er bezeichnet seinen Theismus als einen substanziellen, weil er Gott nicht als reinen Proceß, reines, in sich haltloses, unmittelbar zum Anderen übergehendes Thun, sondern als in sich absolut wesenhaft und diese Wesenhaftigkeit als absolut geistig und selbstthätig setze.

In Hinsicht auf diesen Gottesbegriff können wir dem Verf., was das In- und Bei-sich-seyn des Absoluten betrifft, nur unsere Zustimmung geben. Denn eben in dem Für-sich-seyn des absoluten Geistes liegt seine Substanzialität, nicht in seiner Wesenhaftigkeit. Absolut wesenhaft und absolut substanziell ist nicht, wie Schwarz bemerkt, ein und dasselbe, sondern das essentielle, wesenhafte Seyn ist vom substanziellen wohl zu unterscheiden, so oft auch diese Begriffe mit einander verwechselt werden. Als das absolute, ja als das einzige wesenhafte Seyn setzt auch der Pantheismus Gott, aber indem er nicht das Für-

sich-seyn Gottes begreift, hebt er seine Substanzialität auf. Hierbei aber müssen wir zugleich bemerken, daß es auf philosophischem Boden keineswegs genügt, nur das Für-sich-seyn Gottes zu behaupten, — eben dieß thut auch das populäre Bewußtseyn und dieses am gernsten und leichtesten — sondern daß es sich im Gebiete der Wissenschaft davon handelt zu zeigen, wie mit dem Begriff des substanziellen Für-sich-seyns Gottes seine Unendlichkeit zu vereinigen sey, und umgekehrt. Dieses Hauptproblem der Philosophie, an welchem sehr bedeutende Systeme gescheitert sind und dessen Lösung für tiefsinnige Denker der Weg zum Pantheismus geworden ist, unterläßt jedoch Schwarz eingehend zu erörtern.

Zugleich liegt schon in den angeführten Aeußerungen des Verf. eine Einseitigkeit seiner Gottesidee, welche in der weiteren Entwicklung seiner Schrift immer entschiedener hervortritt. Er behauptet nämlich und setzt den wesentlichen Fortschritt, welchen er in der Bestimmung der Gottesidee gemacht haben will, in die Einsicht, daß erst, indem der Geist als der absolut wesenhafte und die absolute Wesenhaftigkeit als die vollkommen geistige gefaßt werde, aller Dualismus des Ideellen und Reellen verschwinde. Schelling und Hegel haben hierin wohl einen Anfang gemacht und die Anschauung des Geistigen als des Allgemeinen, Alldurchdringenden festgestellt, aber sie seyen doch nicht konsequent genug gewesen, sie haben noch einen gewissen Rest des Dualismus von Geist und Materie übrig gelassen, und so habe sich die in ihrem dualistischen Verhalten nicht vollständig bewältigte Materie immer mehr geltend gemacht und zuletzt zum Materialismus geführt. Somit ergebe sich nunmehr die Aufgabe für die Philosophie, den Geist (den absoluten Geist) als das volle Prius auch der Materie zu begreifen, und eben ihre Lösung liege im Systeme des substanziellen Theismus.

Allein eben die Lösung dieser Aufgabe findet sich leider in der Schrift des Verf. nicht. Denn zu dieser Lösung gehörte ohne Zweifel eine genaue Erörterung des so schwierigen Begriffs der Materie, um von diesem Begriffe aus zu zeigen, daß der

Stoff entweder selbst nichts Anderes sey als Kraft und Geist oder wenigstens daß er reines Product des Geistes sey. Aber auf eine genauere Erörterung des Begriffs des Stoffs läßt sich der Verf. nicht ein. Er bemerkt nur, daß die Materie selbst in ihrer eigentlichen, vollen Seynsweise als unorganische Natur sich als dem Geist nicht gänzlich fremd und entgegengesetzt darstelle. Allein ist damit, daß die Materie als dem Geist nicht gänzlich fremd und entgegengesetzt gedacht wird (was kein ächt wissenschaftliches, insbesondere kein theistisches System behauptet), eine Identität beider Begriffe gegeben oder die Möglichkeit erwiesen, die Materie als Product des Geistes zu begreifen? Die Materie — sagt der Verf. weiter — ist ja an sich todt, sie bedarf der Kraft, weil diese eben als solche wirkend, bewegend ist. Wohl! erwiedern wir; aber die Kraft bedarf umgekehrt auch der Materie, um wirken, um etwas bewegen zu können. Darin zeigt sich eben, daß beide Begriffe, Kraft und Materie, sog. korrelate Begriffe sind, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann, welche sich gegenseitig voraussetzen und in einem höheren Begriffe, dem des Einen Wesens, als dessen verschiedene Existenzformen wurzeln. Der Verf. erkennt dieß selbst an, indem er zu den angeführten Worten sofort hinzusetzt: „allein weil das Innere (also die Kraft, höher Seele und Geist) auch selbst wieder dieses gerade ist, indem es das Aeußere (also die Materie) hat, so setzen beide ein tiefstes Princip voraus, in dem dieser Unterschied gar nicht ist." Damit aber stößt er offenbar seinen rein idealistischen oder spiritualistischen Begriff des Absoluten wieder um. Jedoch — setzen wir alsbald, um Mißverständnisse zu verhüten, hinzu — die Harmonie zwischen beiden wäre allerdings unbegreiflich, wenn sie nicht, wie Schwarz selbst behauptet, letztlich Eines Wesens wären; aber dieses Eine Wesen kann eben deßwegen weder bloß eines von beiden, Kraft (Geist) oder Stoff, noch auch eine Indifferenz derselben seyn, sondern es ist selbst von Ewigkeit her als Einheit des Wesens in der Dualität beider zu begreifen, weil das Wesen von seiner Existenz nicht getrennt werden kann.

Der Verf. spricht wiederholt von der Nothwendigkeit, zum absoluten Real-Idealismus hindurchzubringen; dieses Streben theilen wir gemeinsam mit ihm. Allein ist denn der Ideal-Realismus begreiflich und das System dadurch zu gründen, daß man nur Eine Seite des Seyns, das Ideelle, als Princip setzt, folglich von einem rein spiritualistischen Begriff des Absoluten ausgeht? Der wahre, philosophische Begriff des Princips erfordert vielmehr, daß es als an sich seyende Einheit der beiden Elemente, welche aus ihm hervortreten und welche in diesem ihrem Für-sich-gesetzt-werden die Gegensätze der gewordenen Welt, namentlich den Gegensatz von Natur und Geist ausmachen, gedacht werde. Die tiefgehendsten und folgenschwersten Verirrungen des Denkens liegen m. E. in der Mißkennung dieses Begriffs des Princips und der wahren Art und Weise seiner Bildung. Wenn der Pantheismus z. B. als das Princip alles Gewordenen nur das allgemeine oder unendliche Seyn setzt und von demselben das Für-sich-seyn ausschließt, so beruht diese abstracte Fassung des Begriffs des Princips auf derselben Unkenntniß der philosophischen Methode, wonach dieser Begriff zu bilden ist.

Ist es nun dem Verf. nicht gelungen, die Identität der Begriffe von Geist und Materie nachzuweisen oder den letzteren Begriff auf den ersteren zurückzuführen; so hat er auch nicht die zweite, ihm offen stehende Möglichkeit, nämlich den Stoff als Product des Geistes zu begreifen, irgendwie denkbar gemacht. Er beruft sich zwar in dieser Hinsicht auf Schelling, welcher die Lösung der Frage, worin die volle, directe Ableitung der Materie aus dem Geiste zu suchen sey, bereits geschaut haben soll, indem er die Materie als erloschenen Geist und die Natur als die in's Bewußtlose herabgesetzte Intelligenz bestimmt habe, und er rühmt ebenso Hegel, weil er die Natur als die Idee in der Form des Andersseyns definirte. Allein eben diese und ähnliche Ausdrücke enthalten keine denkbar zu machenden Begriffe; sie verdecken und umhüllen nur die Schwierigkeiten, über welche der absolute Idealismus nicht hinauszukommen vermag. Daß die

absolute, in Hegel's System hypostasirte Idee darum, weil sie ihrer absolut sicher und in sich ruhend sey, sich soll entschließen können, sich subjectlos als bloße Objectivität, als die Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit zu setzen, dieß ist so wenig begreiflich, daß vielmehr solch' eine Annahme eine contradictio in adjecto ist. Geht man aber, wie Schwarz, von dem absoluten selbstbewußten Geiste aus, der doch gewiß in sich unveränderliches Leben und Thätigkeit ist, so läßt sich ebensowenig begreifen, wie solch' ein Geist soll erlöschen oder erstarren, oder wie seine schlechthin selbstbewußte Intelligenz sich soll in's Bewußtlose herabsetzen können.

Gerade diese Schwierigkeit hat m. E. Vieles dazu beigetragen, den Materialismus hervorzurufen und ihm Eingang zu verschaffen. Nicht darum, weil Schelling und Hegel nicht weit genug in der idealistischen Bestimmung des Princips gegangen sind, nicht deßwegen, weil sie doch immer wieder irgendwie das Seyn der Materie vorausgesetzt haben, nicht darum ist, wie Schwarz glaubt, auf die idealistische Periode der deutschen Philosophie der ebenso einseitige Realismus und Materialismus gefolgt, sondern umgekehrt mußte der letztere sich Bahn brechen, weil der Versuch des reinen Idealismus, die Natur und insbesondere die Materie aus dem bloß Idealen zu begreifen, ein unausführbarer ist. Der Satz, welchen der Materialismus als Grundsatz seiner ganzen Lehre ausgesprochen hat: Kraft und Stoff sind gleich ewig, — dieser Satz ist auch eine ächt philosophische Wahrheit, welche kein System mehr umstoßen kann.

Will also die Philosophie zum wahren Real-Idealismus sich erheben und ihn in dem speculativen Theismus begründen, so muß sie im Absoluten neben dem idealen ein reales, begreiflicher Weise jedoch ganz von dem ersteren, dem Geist, durchdrungenes und beseeltes Element annehmen und denkbar machen. Hierin wird sie sich nur in Uebereinstimmung befinden mit dem konkreten, lebens- und inhaltsvollen Gottesglauben, welchen längst die positiven Religionen aufgestellt haben, wenn sie von einer göttlichen Herrlichkeit oder einem φως ἀπροσιτον reden,

in welchem die Gottheit lebe; sie wird aber auch auf ihrer Seite haben die theosophischen Denker, wie Oetinger u. A., welche mit seltenem, ahnungsvollen Tiefsinn dieselbe konkrete Gottesidee dem falschen, abstracten Idealismus ihrer Zeit gegenüber geltend zu machen suchten.

So sehr ich nun bedaure, den Verf. nicht den Weg verfolgen zu sehen, auf welchem mir eine Fortbildung des substanziellen oder besser konkreten Theismus nothwendig zu seyn scheint: so sehr stimme ich doch in sehr vielen und wesentlichen Puncten mit demselben überein. Insbesondere bringt er es auch durch seine Darstellung zur Einsicht, wie alle idealen Gebiete des geistigen Lebens, Religion, Kunst, Sittlichkeit, ihre letzte Erklärung und Bewährung im theistischen Gottesbegriff finden, und es ist deßwegen zu hoffen, daß seine Monographie eine ächt wissenschaftliche, Geist und Gemüth erfrischende und den in unseren Tagen vielfach erschlaffenden philosophischen Trieb auf sein höchstes Ziel hinlenkende Wirkung äußern werde.

Wirth.

Karl August Julius Hoffmann (Director des Johanneums zu Lüneburg), Abriß der Logik. Für den Gymnasialunterricht entworfen. Clausthal 1859. VIII u. 49 Seiten 8°.

Ein neuer Leitfaden für einen Theil der philosophischen Propädeutik an Gymnasien ist, wie heute die Dinge liegen, fast schon durch seine bloße Existenz eine erfreuliche Erscheinung; um so mehr gereicht es zur Befriedigung, wenn die Arbeit mit solchem Lehrgeschick ausgeführt ist, wie man es dem angezeigten Buche von Hoffmann trotz mancher Mängel doch zugestehen muß. Der Verfasser hat seine Befähigung, Lehrbücher von praktischem Werthe herzustellen, bereits durch andere Schriften bewiesen, die ihren Weg in die Schulen gefunden haben; es sind in diesem Sinne namentlich zu erwähnen seine „Neuhochdeutsche Elementargrammatik, mit Rücksicht auf die Grundsätze der historischen Grammatik bearbeitet," die bereits in fünfter,

und seine „Neuhochdeutsche Schulgrammatik für Gymnasien und Progymnasien," die in zweiter Auflage erschienen ist. Es erhöht unser Vertrauen zu dem Verfasser von Lesebüchern, wenn derselbe sich auch an der wissenschaftlichen Forschung selbstthätig betheiligt hat, und dies gilt von Hoffmann wenigstens auf dem Gebiete der classischen Philologie, wo er eine Reihe Homerischer Untersuchungen veröffentlicht hat. Nicht in gleichem Grade läßt sich dies von Hoffmann's philosophischen Studien rühmen. Der Verfasser beweist unverächtliche Kenntnisse in der Aristotelischen Logik, die aber doch kaum von einem sehr eingehenden Quellenstudium zeugen; auf „Originalität" macht derselbe ohnedies nach seiner eigenen Erklärung (Vorr. S. V.) „durchaus keinen Anspruch," obschon doch einige Einzelheiten sein Eigenthum sind; er fußt wesentlich auf Aristoteles, und nennt als seine Vorgänger unter den neueren Logikern Melanchthon, Trendelenburg und den Recensenten. Am engsten hat er sich an Trendelenburg angeschlossen. In formaler Beziehung ist an seinem Leitfaden eine gewisse nüchterne Klarheit (die jedoch ihre Grenzen hat) und gefällige Uebersichtlichkeit zu rühmen. Die Beispiele sind zahlreich und fast durchweg mit glücklichem Tacte gewählt.

In der Vorrede bringt der Verfasser Gründe für seine Ansicht bei, daß es an der Zeit sey, der Logik wiederum eine größere Geltung im Gymnasialunterrichte einzuräumen. Es sey ebensosehr das Gymnasium auf die Logik, wie der Anfangsunterricht in der Logik auf das Gymnasium angewiesen. In jener Beziehung beruft sich der Verfasser insbesondere auf die tägliche und stündliche Erfahrung der Lehrer, welche in der obersten Classe die deutschen Aufsätze zu leiten haben und dabei stets auf die logischen Gesetze zurückgreifen müssen; dann in allgemeinerem Sinne auf den Werth des Bewußtseyns von den Denkgesetzen. Was die andere Seite betrifft, die Bedeutung der gymnasialen Weise des Unterrichts für die Aneignung der Elemente der Logik, so sagt der Verfasser mit Recht, daß der bei jedem Anfangsunterricht so nothwendige „Wechselverkehr zwi-

schen Lehrern und Schülern selbst durch eine sehr ausgezeichnete Lehrgabe auf der Universität höchstens annähernd ersetzt" werden könne. Indeß ist dieser Gesichtspunct nicht der einzige, aus welchem ein Unterricht in der Logik auf Gymnasien als um der Logik willen wünschenswerth erscheint. Jede Wissenschaft bedarf außer den Fachmännern, die sie pflegen, eines weiteren Kreises von kundigen Freunden, die sich für sie interessiren. Wird diese Lebensbedingung ihr entzogen, so muß sie hinwelken und absterben gleich dem Baume, den man seiner Wurzeln beraubt hat. Wie der Prediger nichts ist ohne die gläubige Gemeinde, und wie der Dichter sein Gefühl endlich dumpf in sich verschließen und nicht in die Töne des kunstvollen Liedes ergießen würde, wenn er nicht empfängliche Hörer fände, in deren Gemüthe seine Erregung wiederklingt, so muß die Philosophie absterben, oder doch, da dieses Loos der Unsterblichen nicht beschieden ist, hinsiechen und welken für lange Zeit, wenn immer nur wieder der Philosoph zum Philosophen reden kann, außerhalb dieses engen Kreises aber nur verschlossene Ohren findet oder auf willige, aber unfähige, weil gänzlich unvorbereitete Hörer trifft. Da sind die Philosophen geistig in derselben Lage, wie materiell die Mannschaft eines gestrandeten Schiffes auf ödem Felsenriff, die sich von dem mitgebrachten spärlichen Vorrath eine Zeitlang noch kümmerlich ernährt, auf die Dauer aber, wenn nicht Hülfe kommt, unausbleiblich dem Untergange verfällt; — wo nicht gar das Bild mehr ist, als bloßes Bild und bei der consequenten Nichtwiederbesetzung erledigter Stellen im buchstäblichen Sinne zutrifft, sofern nicht der Pädagog oder Philolog, der Theolog oder Litterat im Philosophen dem Philosophen das Brod schafft. Die philosophische Propädeutik ist eine letzte Faser, durch welche noch einigermaßen die Philosophie in ihren abstracteren Disciplinen mit einem weiteren Kreise schulmäßig in ihr gebildeter und für sie wirkender Gelehrten zusammenhängt, und gleichsam aus einem realen Boden Nahrung zieht. Auch diese eine Faser noch zerschneiden, heißt der Phi-

losophie und insbesondere der Logik einen unersetzlichen Verlust bereiten.

Wer mit den bestehenden Verhältnissen vertraut ist, wird hierin keine rhetorische Uebertreibung finden. In einer vergangenen Periode war es anders. Die geniale Productivität hervorragender Geister wirkte elektrisirend auf die Gebildeten des Volkes. Vielen wurde die Philosophie zur Religion. In einer noch früheren Periode ging die Philosophie, indem sie sich in der religiösen Sphäre bescheiden auf theologia naturalis beschränkte, erst als Dienerin, dann als Gesellschafterin der Theologie hausgenossenschaftlich mit der letzteren zusammen, nicht ohne manchen heftigen Zwist, aber doch ohne dauernde Auflösung der Gemeinschaft. Heute stehen wir in einer Periode der Kritik und der Anbahnung neuer Production durch sorgsame Arbeit am Elementaren. Die einzelnen Disciplinen werden mehr cultivirt als das Ganze der Philosophie, und von jenen vorwiegend die abstracteren; von dem Neuen das sich anbahnt, tritt besonders die Basirung philosophischer Gedanken auf exacte Naturforschung bedeutsam hervor, wofür, nach Herbart's mathematischer Psychologie, jetzt wiederum die Fechner'sche „Psychophysik" ein lautes Zeugniß ablegt. Dergleichen Forschungen würde der bloß Gebildete, der nicht wissenschaftlich der Philosophie lebt, beim besten Willen nicht zu folgen vermögen. Und doch liegen diese Bestrebungen in der Aufgabe, welche der Entwicklungsgang der Philosophie uns heute stellt. Man hat Unrecht, wenn man es klagend ausspricht, die geniale Schöpferkraft scheine heute in der Philosophie erloschen zu seyn. Nur die Thatsache ist richtig, daß nicht mehr in der früheren Weise producirt wird, oder wo etwa derartige Versuche noch auftauchen, kein Erfolg dieselben krönt. Aber der Grund liegt nicht sowohl in einem Erlöschen der Kraft, als vielmehr in der mit Bewußtseyn und Absicht geänderten Richtung der Thätigkeit. Kritik und exacte Forschung mußte einer Productivität nachfolgen, welche die reichsten Gedankenschätze in einer vermeintlich wissenschaftlichen, in der That aber nur halbwissenschaftlichen, halb phantastischen Form zu

Tage gefördert hatte; hatte doch bei Hegel die subjective Willkür, die er aus Inhalt und Form zu verbannen trachtete, gerade zumeist, wie sich treffend ein neuerer Denker ausdrückt, in die dialektische Form sich geflüchtet. Von noch ungleich entscheidenderer Bedeutung aber für die verminderte Geltung der Philosophie ist offenbar das Verhältniß zur Theologie. Die Philosophie ist nicht bescheiden geblieben, wie in der guten alten Zeit, und die Speculation gilt nicht mehr für eine Stütze, sondern für Auflösung des Glaubens; ob mit Recht oder Unrecht, haben wir hier nicht zu untersuchen; thatsächlich leidet ihre Geltung unter jener verbreiteten Ueberzeugung. Die radicale Philosophie freilich erfreut sich einer Gemeinde, die ihre religiöse Richtung auf sie gründet; aber die freien Gemeinden leiden mehr noch, als unter äußeren Hindernissen, unter dem schlimmen Mißgeschick einer seltsamen Vertheilung von Charakter und Geist. Männer von Geist und Gediegenheit, wie Strauß, die an der geistigen Urheberschaft den bedeutendsten, obschon nur mittelbaren, Antheil haben, haben die Mitgliedschaft verschmäht, und Männer von ausreichender Charakterstärke, um der Herstellung der Einheit zwischen persönlicher Ueberzeugung und ethischem Organismus das Opfer der Lebensstellung zu bringen, vermochten die Bewegung nicht genug auf geistiger Höhe zu erhalten und haben sie dem Fluche der Inhaltslosigkeit und Trivialität verfallen lassen. Für die Wirksamkeit an Universitäten kommt diese Richtung, bisher wenigstens, noch nicht in Betracht. Geradezu feindlich aber erweisen sich mitunter andere Elemente. Nicht genug, daß das praktische Bedürfniß des späteren Berufs und der Reiz, der in der eigenen Kraftübung und dem Zusammenwirken mit den Sodalen in den Seminarien liegt, schon mächtig zu den Fachstudien hinzieht und die Philosophie auf die übrig bleibenden Mußestunden beschränkt; es liegt auch die Thatsache vor, daß, wenn einmal ein junger Mann aus idealem Triebe mit mehr als gewöhnlichem Eifer philosophischen Studien sich hingiebt, ohne jedoch den Pflichten seines Fachstudiums untreu zu werden, ihm von Seiten gewisser Fachmänner zuge-

rufen wird: „Suchen Sie doch ja nicht den Schwerpunct Ihrer Studien in der Philosophie!"

Es kann uns nicht in den Sinn kommen, philosophische Propädeutik für eine Art von Panacee zu halten, die allen Uebelständen mit einem Male abzuhelfen vermöchte. Aber sie soll an ihrem Theil mitwirken. Das Interesse des Menschen an der Wissenschaft, ganz besonders aber das des Anfängers, ist nicht unabhängig von seinen Lebenszwecken. Die Aussicht auf eine wenigstens mögliche Verwendung der im Universitätsstudium erworbenen oder vertieften philosophischen, mindestens logischen Kenntnisse und Gedanken zum Gymnasialunterricht kann so lange den Eifer stützen helfen, bis das befestigte Interesse an der Sache äußere Hülfen überflüssig macht. Der Gedanke einer ideellen Beseelung des ganzen praktischen Treibens mittelst der gewonnenen philosophischen Bildung wirkt erst dann recht überzeugungskräftig, wenn diese Bildung schon in höherem Maße erlangt worden ist, bis dahin ist der Trost, mindestens einen Theil des Gelernten auch unmittelbar wieder anwenden zu können, kaum entbehrlich. Der Gedanke, mit Anstrengung sich solches aneignen zu sollen, was später weder äußeren Zwecken dient, noch auch nur Andern in geordneter Weise wieder mitgetheilt werden soll, sondern nur um der eigenen Lust und subjectiven Bildung willen in Nebenstunden wiederaufgenommen werden könnte, dieser Gedanke hat etwas Niederdrückendes, und wenn er auch bei lebendigem Eifer für die Sache nicht Macht gewinnt, ja kaum aufzutauchen pflegt, so verbündet er sich doch leicht mit einem bei unüberwundenen Schwierigkeiten, Unklarheiten, scheinbarer Aussichtslosigkeit entstehenden Mißmuth, um von der ganzen Arbeit an der unfruchtbaren Speculation den Anfänger abzulenken. Ueber solche Momente hinauszuhelfen, dazu kann dem jungen Philologen der Hinblick auf die philosophische Propädeutik als auf ein anerkanntes und gesichertes Element des Gymnasialunterrichts allerdings von Werth seyn.

Für sich allein könnte dieser Gesichtspunct die Propädeutik nicht rechtfertigen; denn nicht das Interesse der Logik und über-

haupt der Philosophie, sondern das der Gymnasialbildung selbst muß in letzter Instanz über die Unterrichtsobjecte am Gymnasium entscheiden. Aber da das Gymnasium um seiner selbst willen, wie Hoffmann ganz richtig bemerkt, auf die Elemente der Logik mit angewiesen ist, so darf wohl auch als secundäres Argument für Propädeutik der Nachweis geführt werden, wie in mehr als einem Sinne die Philosophie und namentlich die Logik auf das Gymnasium mit angewiesen sey.

Wir kehren nach dieser Abschweifung wieder zu dem Hoffmann'schen Buche zurück. Da Hoffmann die Nothwendigkeit der logischen Propädeutik für das Gymnasium vorzugsweise auf das Bedürfniß begründet, welches sich dem Lehrer des Deutschen unablässig kund gebe, so hat er auch für seinen „Abriß" den Weg gewählt, wie er sich ausdrückt: „die Logik in den deutschen Unterricht einzustellen." Der Weg, den Trendelenburg in seinen „Elem. log. Arist." gewählt hatte, die Anlehnung nämlich an den philologischen Unterricht, erscheint Hoffmann gleichfalls als berechtigt; die Wahl zwischen beiden soll hauptsächlich von Personalverhältnissen abhängen. In diesem Urtheil hat Hoffmann gewiß Recht. Die Lehrer, welche es versucht haben, die „Elementa" mit den Primanern zu lesen, klagen fast allgemein über Mißlingen. An sich ist die Aufgabe zwar keineswegs zu schwierig. Aber es bedarf zu ihrer glücklichen Lösung nicht nur einer guten Classe, sondern auch von Seiten des Lehrers einer vollen Vertrautheit mit dem Stoffe und der Fähigkeit, denselben durch Veranschaulichung und Einübung der Regel an Beispielen aus dem Gesichtskreise des Schülers zu beleben. Diese Herrschaft über den Stoff des logischen Unterrichts wird man heute nicht bei vielen Gymnasiallehrern finden, nachdem seit Jahrzehnten das philosophische Studium auf den meisten Universitäten sich anderen, freilich an sich bedeutenderen und interessanteren Problemen fast ausschließlich zugewandt oder andernfalls den Fachstudien den Platz geräumt hat. Unter solchen Umständen ist freilich der Hoffmann'sche Weg, auf dem man den Hauptzweck des logischen Unterrichts, klares Bewußtseyn über die fundamen-

talen Denkgesetze, leichter und sicherer erreicht, dem Trendelenburg'schen vorzuziehen. Wohl bringt die Ueberwindung der größeren Schwierigkeit den höheren Gewinn; aber das Unterliegen verdirbt Alles, und wo dies zu befürchten wäre, oder wo es sich gar als der gewöhnlichere Fall herausgestellt hat, da müssen wir eine wesentliche Erleichterung der Aufgabe mit Dank hinnehmen.

Hoffmann definirt die Logik §. 1, 9 *) als „die wissenschaftliche Darlegung der allgemeinen Gesetze des Denkens.“ Diese Definition entspricht dem Zwecke des Lehrbuchs; sie ist verständlich und sachgemäß; nur daß der Zusatz: „der allgemeinen normativen Gesetze“ gewünscht werden könnte, um den Unterschied von den bloß psychologischen Gesetzen zu bezeichnen.

Dagegen können wir uns nicht mit §. 1, 8 einverstanden erklären: „Die Logik beginnt mit dem Urtheil und handelt von der formalen Richtigkeit des Denkens.“ Schon die Zusammenfassung dieser beiden Behauptungen und ihre Voranstellung vor die Definition in §. 1, 9 ist zu mißbilligen. „Die Logik beginnt mit dem Urtheil;“ — ist das eine Thatsache, die der Schüler auf Autorität hinnehmen müßte? — Thatsache ist vielmehr, daß über den richtigen Anfang gestritten wird, und daß nur sehr wenige Logiker mit der Lehre vom Urtheil den Anfang machen. Ob das Ausgehen vom Urtheil in der Tendenz des Aristoteles liege, auch das ist Streitfrage. Oder wollte Hoffmann nur sagen: Die Logik muß ihrem Begriffe gemäß mit dem Urtheil beginnen, obschon die meisten Logiker anders verfahren, und so soll es in diesem Lehrbuch gehalten werden? — Dann mußte nothwendig der Begriff der Logik vorangestellt und, wenn schon nur kurz und andeutungsweise, jene Forderung auf denselben begründet werden. Gewissermaßen wird dies nachgeholt, indem durch die folgenden Erörterungen der Gedanke durchscheint, daß der Logik dasjenige angehöre, wobei „Wahr und

*) Die Doppelbezeichnung ist sehr unbequem; der Verf. hätte die Nummern als Paragraphen sollen fortgehen lassen.

Falsch in Frage komme." Aber man muß diesen Gedanken schon haben, um ihn dort zu finden und in der Bedeutung zu erkennen, die er als Grund jener ersten Forderung haben soll; — oder man muß Trendelenburg's Elementa, Erläuterungen und Logische Untersuchungen lesen, um sich darüber zu orientiren und um zugleich urtheilen zu können, ob dadurch die Forderung des Ausgehens vom Urtheil wirklich begründet werde. Es ist freilich nicht erforderlich, daß der Schüler mit der Streitfrage bekannt gemacht werde, und es wäre Verkennung seines Standpunctes, wenn man sie mit ihm erörtern wollte. Aber es sollen doch auch ihm die Sätze, welche das Lehrbuch enthält, in ihrem natürlichen Abhängigkeitsverhältnisse und in logischer Verknüpfung gegeben werden, und in einem Lehrbuch für Primaner ist es wenigstens nicht unpassend, wenn an gewissen entscheidenden Stellen dem Schüler angezeigt wird, was allgemein anerkannt und was noch streitig sey. Hier gilt es, zwischen dem Zuviel und Zuwenig das richtige Maß zu finden. Der richtige Weg wäre gewesen, an die Definition der Logik die Beziehung auf Wahrheit und Falschheit anzuknüpfen, und hieran wieder beim Uebergang zur Eintheilung der Logik die Forderung des Ausgehens vom Urtheil mit einer kurzen Begründung und etwa noch mit der historischen Anerkennung, wie die Sache bei Aristoteles liege, und wie die späteren Logiker in diesem Betracht verschieden verfahren. Zur Sache selbst müssen wir jedoch bemerken, daß uns das Ausgehen vom Urtheil und das späte Nachbringen des Elementarsten aus der Lehre vom Begriff nicht als ein besonders glückliches Verfahren erscheint. Schon in §. 2 ist fortwährend von Begriffen als den Bestandtheilen des Urtheils, von ihren Arten (substantivische, adjectivische Begriffe ꝛc.) und von ihren Verhältnissen zu einander die Rede, und erst in §. 17 erklärt sich das Lehrbuch darüber, was der Begriff sey, was unter Merkmal zu verstehen sey, wie sich niedere und höhere Begriffe zu einander verhalten ꝛc. Uns erscheint dies als ein Hysteron-Proteron. Doch hat der Verf.

in diesem Puncte bedeutende Autoritäten für sich. Eine vollständige Erörterung der Streitfrage würde hier zu weit führen.

Irreführend ist der Ausdruck, den der Verf. freilich mit unzähligen Logikern theilt, die Logik handle „von der formalen Richtigkeit des Denkens.“ Formal ist die Logik selbst, sofern sie von der richtigen Form oder Weise und den Gesetzen des Denkens handelt; das Denken aber, von dessen Form und Gesetzen sie handelt, ist nicht ein formales Denken, sondern ist eben das Denken überhaupt, welches ebensowenig ohne Inhalt, wie ohne Form seyn kann. Dieses Denken soll richtig seyn, d. h. diejenige Form an sich tragen und denjenigen Gesetzen entsprechen, welche die formale Logik als die Wissenschaft von der Richtigkeit des Denkens aufstellt. Diese Richtigkeit aber eine „formale“ zu nennen, führt irre; denn die Richtigkeit ist selbst die von der Logik geforderte Form, so daß „formale Richtigkeit“ keine bessere Verbindung ist, als es „formale Form“ seyn würde. Unterscheidet man formale und materiale Richtigkeit, so heißt das der formalen Form eine materiale Form entgegensetzen, was absurd ist, sofern man nicht den vieldeutigen Ausdruck „Form“ in einem absonderlichen Sinne verstehen will. Es ist freilich unschwer zu sehen, was mit jenem seltsamen Ausdruck gesagt seyn soll; aber das hebt seine Widersinnigkeit nicht auf. Es schweben dabei in concreto Unterschiede vor, die sehr nahe liegen, die schon der Knabenverstand erkennt, und die auch ganz berechtigt sind; aber die Art, wie man diese in abstracto auf einen allgemeinen Ausdruck gebracht hat, ist höchst unglücklich. Ein Schluß kann hinsichtlich der Verkettung seiner Glieder untadelhaft seyn, indem der Schlußsatz ganz richtig, d. h. den Schlußgesetzen gemäß, aus den Prämissen abgeleitet ist, und doch lauter unwahre Sätze oder auch unwahre Sätze mit wahren untermischt enthalten. Ein einzelnes Urtheil kann in seiner Form den Urtheilsgesetzen ganz entsprechen und ebenso sein Ausdruck in der Sprache frei von jedem Verstoß gegen die grammatischen Gesetze seyn, und doch mag ihm die Wahrheit fehlen. Da nennt man nun jene Conformität mit den betreffenden logischen

Gesetzen „formale Richtigkeit", und im Unterschiede davon die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit oder mindestens mit der objectiven Erscheinungswelt „materiale Richtigkeit." Hiermit ist man in das Unglück hineingerathen, daß dasjenige zwar, was man sagen will, etwas Richtiges, dasjenige aber, was man sagt, eine Absurdität ist. Recht schlimm wird die Sache aber dann, wenn man nun weiter auf diesen mißglückten Ausdruck, indem man ihn für genau hält, Schlüsse über die Aufgabe der Logik baut, was wiederum von unzähligen Logikern geschieht (insbesondere von allen denen, die der „formalen Logik" im Sinne der Kantischen und Herbart'schen Schule huldigen) und auch von Hoffmann, wenn er sagt:

„Ob z. B. ein Urtheil materiell richtig sey („„dieser Mensch ist krank, schläft, wacht""), ist keine Frage der Logik. Dagegen hat sie z. B. zu entscheiden, ob in der Verbindung der Begriffe ein Widerspruch liegt, und muß, wenn dies der Fall ist, ein Urtheil für falsch erklären. So ist das Urtheil: „„alle vierfüßigen Thiere sind Zweifüßer"" schon durch den Widerspruch der Begriffe als ein unrichtiges erwiesen."

Damit langen wir ganz consequent (obschon Hoffmann diese Consequenz nicht ausdrücklich zieht) bei dem sogenannten „formalen (oder analytischen) Denken" an, über welches die Logik zu entscheiden haben soll, und als Maßstab bleibt zuletzt nur der Satz des Widerspruchs übrig, welcher Uebereinstimmung des Subjectes mit sich selbst, d. h. seiner Gedanken unter einander, fordert. Die Logik, statt Analysis des Denkens überhaupt (nach dem Aristotelischen Begriff) zu seyn, wird zu einer Lehre vom „analytischen" Denken; statt formale Wissenschaft vom Denken zu seyn, zu einer Lehre vom „formalen" Denken. So geht die Aristotelische Logik in die subjectivistisch-formale Logik der Neueren über.

Versuchen wir es, diese Verwirrung zu lösen!

Unter der Wahrheit eines Gedankens verstehen wir die Uebereinstimmung seines Inhaltes mit dem entsprechenden Elemente der (geistigen oder natürlichen) Wirklichkeit, die dem er-

kennenwollenden Einzelsubjecte als zu erkennende Objectivität gegenübersteht (wobei nicht ausgeschlossen ist, daß auch Subjecte, nämlich entweder andere, oder möglicherweise auch, und zwar bei der Selbstbetrachtung, das eigene Subject dieser Objectivität angehören; sie heißt so nur in der bestimmten Beziehung zu dem Erkenntnißstreben dieses Subjectes). Für denjenigen, der (mit Kant) eine reine Erkennbarkeit der Wirklichkeit in dem angegebenen Sinne nicht zuzugeben vermöchte, würde der Ausdruck: „Wirklichkeit" durch den Ausdruck „objective Erscheinungswelt" zu ersetzen seyn, jedoch auch beibehalten werden können, sofern er nur in dem letzteren Sinne verstanden würde. Unter der Denkrichtigkeit verstehen wir die Conformität des Denkens mit den in der Logik aufzustellenden Gesetzen.

Wie gelangt die Logik zu diesen Gesetzen? Es bedarf zu ihrer Ableitung einer obersten Norm, die aus dem Zwecke des Denkens fließt. Wir finden dieselbe in der Aufgabe, daß das Denken Wahrheit in dem oben bezeichneten Sinne habe; andere Logiker in der bloßen Widerspruchslosigkeit, wonach dann consequentermaßen der „Satz des Widerspruchs" an die Spitze des Ganzen tritt.

Nun scheint der oben dargelegte Gedankengang das Verfahren der subjectivistischen Logik, die in der bloßen Widerspruchslosigkeit ihr Princip findet, als nothwendig zu erweisen. Die Thatsache, daß eine gewisse logische Richtigkeit ohne (materiale) Wahrheit bestehen kann, scheint diese Richtigkeit zu einer bloß „formalen" zu stempeln; also geht die „materiale Richtigkeit" die Logik nichts an; also hat diese nur über solche Verhältnisse zu entscheiden, die sich mit Abstraction von der „materialen Richtigkeit" begreifen lassen, folglich bloß über die subjective Uebereinstimmung oder Widerspruchslosigkeit der Gedanken untereinander. Unter der formalen Logik wäre also diejenige zu verstehen, die mit der Realität nichts zu thun hat.

Aber es sollte doch einleuchten, daß in jenen Fällen, wo man „formale" Richtigkeit ohne „materiale" zu haben glaubt, jedesmal nur mit einem gewissen Theile der Gesetze der gesamm-

ten Logik Conformität besteht. Ist ein Schluß seiner Form nach richtig, so heißt das: er ist als Schluß richtig, er ist denjenigen Gesetzen der Logik conform, welche in der Schlußlehre zu finden sind. Die Richtigkeit ist selbst die angemessene (dem Denkzweck entsprechende) Form; man kann „formal", wenn man will, als Epitheton ornans, aber nicht als distinguens beifügen. Aber mit der (formalen) Richtigkeit des Schlusses als Schlusses ist nicht nothwendig zugleich die (formale) Richtigkeit der Elemente gesetzt, aus denen er besteht. Ob richtig in den einzelnen Prämissen geurtheilt worden sey, ist damit nicht ausgesagt. Die (formale) Richtigkeit des Schlusses ist nun keineswegs ohne Beziehung auf die (materiale) Wahrheit; im Gegentheil, sie verbürgt dieselbe ganz zuversichtlich insoweit, als sie selbst reicht, d. h. in Bezug auf den Fortgang von den Prämissen zum Schlußsatze; sind jene (material) wahr, so muß nothwendig bei (formal) richtigem Verfahren, und zwar gerade auf Grund dieses Verfahrens, auch der Schlußsatz als (material) wahr anerkannt werden. Weiter kann natürlich die Kraft der blosen Schlußrichtigkeit nicht reichen. Wohl aber reicht weiter die Kraft der (formalen) Richtigkeit überhaupt. Ist das Urtheil (formal) richtig, d. h. allen Gesetzen der Urtheilsbildung, (von den Gesetzen über Wahrnehmung und Zeugniß an) gemäß gebildet worden, so muß es auf Grund eben dieser (formalen) Richtigkeit auch als (material) wahr anerkannt werden. Mit Einem Wort: die (formale) Denkrichtigkeit im vollen Umfange des Wortes, sofern unter Denken die theoretische Thätigkeit überhaupt mit Einschluß der Wahrnehmung verstanden wird, sichert auch die (materiale) Wahrheit.

Hieraus folgt, daß aus der Discrepanz zwischen partieller Denkrichtigkeit und (materialer) Wahrheit kein Gegenargument gegen die (materiale) Wahrheit als logisches Princip entnommen werden kann; daß vielmehr nur eine Logik, welche auf diesem Princip ruht, der vollen logischen Aufgabe gerecht wird. Als Propädeutik mag eine Logik, welche sich allein an die „formale Richtigkeit" oder subjective Uebereinstimmung hält oder we-

nigstens die Beziehung auf die Realität in den Hintergrund treten läßt, ganz berechtigt und unter Umständen nothwendig seyn; aber der Versuch, sie als eine wissenschaftliche Nothwendigkeit zu erweisen, wird, wenigstens sofern er auf der oben dargelegten Gedankenverbindung beruht, als ein Fehlschluß bezeichnet werden müssen. Die richtige Form des Denkens ist die, welche dem Zweck der Uebereinstimmung mit der Realität entspricht. Demgemäß ist die Form von der Realität zwar zu unterscheiden, und die Doctrin von der Form ist eine andere, als die Doctrinen von den verschiedenen Sphären der Realität selbst; aber die Form mit Abstraction von der Realität begreifen zu wollen, wäre ein verfehlter Gedanke. Nur durch die Reflexion auf die Beziehung der Subjectivität zur Objectivität kann die Logik zur wissenschaftlichen Vollendung gelangen.

Wenn Hoffmann sagt, die „materielle Richtigkeit" z. B. eines Urtheils, wie: dieser Mensch ist krank, sey keine Frage der Logik; über den innern Widerspruch oder die Widerspruchslosigkeit aber habe sie zu entscheiden, so muß hier wiederum sorgsam unterschieden werden, was bei Hoffmann in einander geflossen ist. Ueber die Gültigkeit des einzelnen gegebenen Urtheils hat in keinem von beiden Fällen die Logik selbst zu entscheiden, ebensowenig hinsichtlich des Widerspruchs mit der „materiellen Richtigkeit"; denn sie hat nur die Gesetze aufzustellen, wornach zu entscheiden ist; die Entscheidung selbst ist zwar gemäß der Logik, aber nicht von und in ihr zu fällen. Ob sie diese Gesetze aber nur hinsichtlich der Widerspruchslosigkeit aufstellen solle, oder auch hinsichtlich der Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit, ob sie also z. B. auch die Principien enthalten müsse, nach denen über die (materiale) Wahrheit eines einzelnen Urtheils durch die verschiedenen Denkfunctionen von der Wahrnehmung an zu entscheiden ist, das ist Streitfrage. Wenn Hoffmann sich hier im Sinne der subjectivistisch-formalen Logik entscheidet, so ist dies bei ihm kaum recht consequent, da er doch (S. III) diejenigen tadelt, welche „bei der Darstellung der Logik ihren realen Grund zu sehr verlassen" haben, und demgemäß

auch in seinen eigenen „Abriß" manche nicht unwesentlichen Elemente der erkenntnißtheoretischen Logik aufgenommen hat, welche dem Princip der subjectivistischen widerstreiten.

Was ferner den Werth der Logik betrifft, so sagt Hoffmann (S. 2) mit Recht: „sie macht uns die Regeln klar, nach welchen unser Geist beim Denken verfährt" (sofern derselbe nämlich richtig verfährt), und folgert hieraus: „sie vermag uns vor Fehlern zu hüten." Wohl; aber sie vermag doch auch mehr; sie gewährt nicht bloß negative, sondern auch positive Förderung beim Denken durch Aufzeigung und Vorzeichnung des richtigen Weges. Freilich lernt man nicht zuerst durch sie denken, wohl aber besser denken, methodischer und fruchtreicher! Es ist mit ihr etwa, wie mit der theoretischen Oekonomie; man lernt dadurch nicht gerade den Spaten führen, und wer nur als Knecht zu arbeiten oder auch als Eigenthümer nur ein kleines Gut zu verwalten hat, kann sie vielleicht ganz entbehren; aber für die Praxis des Landbaues in größeren Dimensionen ist sie ebensowohl durch positive Angabe des richtigen Verfahrens, wie durch Bewahrung vor Fehlern förderlich. Freilich darf man sich nicht auf die Theorie beschränken, wenn man Gewinn daraus ziehen will, sondern muß dieselbe mit der practischen Uebung Hand in Hand gehen lassen.

Hoffmann theilt die Logik ein in die Lehre a) vom Urtheil, b) vom Beweise (mit Einschluß des Schlusses), c) von der Definition und der Classification (wobei „Allgemeines: von den Begriffen" vorangeschickt wird). Nach dem oben Bemerkten müssen wir wünschen, daß der dritte Theil den beiden ersten vorausgehe.

Damit die Recension nicht zu ausführlich werde, heben wir von hier an nur noch Einzelnes aus.

S. 4, §. 2, 1 wird das Urtheil definirt als „der allgemeinste Ausspruch über ein Seyn oder Nichtseyn." Was aber heißt „Ausspruch?" Ist nicht Ausspruch der sprachliche Ausdruck eines Urtheils? Also wäre das Urtheil der allgemeinste sprachliche Ausdruck eines Urtheils über ein Seyn oder

Nichtseyn? — So soll es offenbar nicht gemeint seyn. Haben wir also „Ausspruch“ mit Ausdruck in der Sprache überhaupt gleichbedeutend zu nehmen? — Aber was wird denn darin ausgedrückt? Das wäre anzugeben, und dann würde doch nicht das Urtheil als logisches Gebilde, sondern vielmehr der Aussagesatz als sprachliches Gebilde definirt seyn. — Oder ist bei Ausspruch überhaupt nicht an die Sprache zu denken, sondern lediglich an einen Vorgang im Innern des Bewußtseyns? — Wahrscheinlich ist dies die Meinung des Verfassers; aber dieselbe ist eben Meinung geblieben und hat nicht in der seynsollenden Definition ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Dann ist „Ausspruch“ bildlich zu nehmen, also das Genus nicht in wissenschaftlicher Form bezeichnet worden. Wie das Prädicat: „der allgemeinste“ zu verstehen sey, ist auch keineswegs deutlich. Bei einem Versuch, die Anwendung davon auf die nächsten Beispiele von Urtheilen zu machen, die wir auf derselben Seite finden: „Gajus ist ein Mensch, der Löwe ist ein Thier, die Dioskuren sind zwei Sterne“, — möchten wohl auch noch Andere, als bloße Anfänger, für welche der Leitfaden bestimmt ist, rathlos dastehen. Aristoteles sagt de interpr. c. 5: ἔστιν ἡ ἁπλῆ ἀπόφανσις φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν. Fast könnte der Verdacht entstehen, als habe sich das ἁπλῆ (einfach) in der Uebersetzung: allgemein von ἀπόφανσις zu φωνὴ verirrt. Aristoteles versteht übrigens hier unter ἀπόφανσις das Urtheil als ein ausgesprochenes; will er den inneren Act bezeichnen, so thut er dies mittelst des Ausdrucks: σύνθεσις νοημάτων.

S. 6, §. 2, 4 sagt Hoffmann: „Zu den particularen Urtheilen gehören auch die singularen.“ Aber nicht alle, sondern nur die, deren Subject ein unbestimmtes Einzelnes aus der Sphäre eines mehrumfassenden Subjectsbegriffes ist. Ist aber das Subject bestimmt bezeichnet durch ein individualisirendes Attribut oder durch einen Eigennamen, so gehört ein solches Urtheil zu den universalen. Denn es kommt bei der Eintheilung der Urtheile nach der Quantität nicht auf die absolute Zahl beim

Subjecte an, sondern auf das Verhältniß der Zahl derjenigen Individuen, welchen das Prädicat zu= (oder, im verneinenden Urtheil, ab=) gesprochen wird, zu der Gesammtzahl der Individuen, welche unter den Subjectsbegriff fallen. Ist jene Zahl kleiner als diese, so ist das Urtheil particular; ist jene dieser gleich, so ist dasselbe als universal anzusehen, wie groß oder klein immer diese Zahl an sich seyn möge, also auch dann, wenn sie sich auf die Einheit reducirt. Im Zusammenhang hiermit ist gleich zu erwähnen, daß Hoffmann (übrigens im Anschluß an Trendelenburg) in der Consequenz seiner Ansicht eine Menge von Schlüssen unrichtig bezeichnet. So rechnet er z. B. S. 16 den Syllogismus: jeder Mensch ist sterblich, Gajus ist ein Mensch, also ist er sterblich, — dem Modus Darii zu, da derselbe doch ein Beispiel zu dem Modus Barbara ist; ebenso: alle Helden besitzen Muth, Gajus nicht, ist also kein Held, dem Modus Baroco statt dem Modus Camestres, und dergleichen mehr.

In der Lehre von der Conversion, §. 2, 17, S. 10 f. ist einiges Ungenaue. Urtheile, wie: „alle Eltern haben Kinder", können nicht durch Conversion in solche umgeformt werden, wie: „alle Kinder haben Eltern"; denn die Conversion geht nicht auf das Objects=, sondern auf das prädicative Verhältniß. Sollte jener Satz convertirt werden, so mußte daraus werden: Wesen, die Kinder haben, sind Eltern. Aber auch der Ausdruck der allgemeinen Bestimmung in §. 2, 17, C, das allgemein bejahende Urtheil sey ohne Quantitätsänderung umkehrbar „in dem Falle, daß sich Subject und Prädicat begrifflich decken (identisches Urtheil)", ist mangelhaft. Es war Coincidenz der Sphäre zu fordern ohne nothwendige Identität des Inhalts der beiden Begriffe. Wenn bei d. hinsichtlich des Grundes der aufgestellten Lehrsätze auf etwas Folgendes voraus verwiesen wird, so ist dieses Hysteron=Proteron wiederum eine Folge von der zu späten Behandlung der Lehre vom Begriff, also eine Bestätigung unseres obigen Urtheils. — Wenn S. 12 gesagt wird, das Urtheil: „kein Verdienst ist ohne Neid" sey nicht rein umkehrbar, so ist das wenigstens formell falsch. Die

conversio simplex ergiebt: Nichts, was ohne Neid ist, ist Verdienst. Freilich: nur einiges Beneidete, nicht alles, ist Verdienst; einiges Beneidete ist nicht Verdienst. Hat vielleicht Hoffmann convertiren wollen: nichts Beneidetes ist ohne Verdienst? Da hätte er freilich Recht zu sagen, daß diese (vermeintliche) conversio simplex nicht angehe, sondern eine Quantitätsbeschränkung eintreten müsse; aber das hat mit den Regeln über die Conversion nichts zu thun. Ebensowenig ist die Bemerkung über die Urtheile, welche einen Comparativ enthalten, zutreffend: „kein Kreis ist kleiner, als das (ihm) eingeschriebene Polygon" kann nur die Conversion geben: nichts, was kleiner ist, als ein gewisses Polygon, ist der Kreis, dem dasselbe eingeschrieben ist. Ob es in diesem Beispiel passend sey, zu convertiren, ist eine Frage für sich; soll aber einmal convertirt werden, so muß dies streng der Regel gemäß geschehen. Was Hoffmann für Conversion ausgibt, nämlich der Fortgang zu dem Urtheil: „(mindestens) einige eingeschriebene Polygone sind kleiner, als der Kreis", ist nichts weniger als eine Conversion. Die Conversion verlangt Vertauschung des Subjectes mit dem Prädicate; „Polygon" ist aber gar nicht das Prädicat in dem gegebenen Satze. Die Conversion verlangt, daß die Qualität sich gleichbleibe, obschon die Quantität wechseln kann; Hoffmann hat ja aber auch die Qualität geändert: „kein Kreis ist; — (mindestens) einige Polygone sind rc." — Das sind recht schlimme Verstöße.

Unklar ist der Satz (S. 12): „Die Conversion ist unzulässig, sobald daraus eine wesentliche Veränderung des Verhältnisses zwischen den beiden Begriffen (Subject und Prädicat) entsteht." Nun liegt aber im Begriff der Conversion die Vertauschung des Subjectes mit dem Prädicate, die doch wohl eine sehr wesentliche Veränderung ihres gegenseitigen Verhältnisses ist; denn welche Veränderung sollte wesentlich seyn, wenn nicht die Umwandlung in das gerade Gegentheil? Demnach wäre also überhaupt keine Conversion zuverlässig. Der Schüler, der es ernst nimmt, wird rathlos über den Sinn des Satzes grübeln. Der Recensent räth vielleicht richtig, wenn er vermuthet, daß

der wahre Sinn desselben in §. 84, S. 220 f. seiner Logik zu finden sey, und daß dieser §. die unschuldige Veranlassung zu jenem an sich unverständlichen Satze gegeben habe.

§. 2, 19 lautet: die größere oder geringere Evidenz eines Urtheils hängt davon ab, ob sich das Prädicat aus dem begründenden Gedankeninhalt des Subjects leichter oder schwerer ergiebt." Aber gilt dies auch von Erfahrungsurtheilen?"

Was in §. 3 besonders in n. 12 über die Induction Vorläufiges gesagt wird, daß dabei die syllogistische Form, aber mit unsicheren Prämissen, zu Hülfe genommen werde, könnte leicht den Anfänger auf eine sehr falsche Vorstellung führen.

Die Bestimmung in §. 4, 3 über Materie und Form des Syllogismus, welche jene an die Prämissen, diese (die Form) an den Schlußsatz bindet, ist zwar in vielen Logiken zu finden, aber doch zu äußerlich. Die Bestandtheile des Syllogismus mit Einschluß des Schlußsatzes sollten die Materie heißen, wenn man einmal diesen sehr entbehrlichen Ausdruck gebrauchen will, die Art der Verbindung aber, und zwar nicht im Schlußsatze allein, sondern in dem Ganzen des Schlusses, die Form. Die Form des Syllogismus ist hiernach diejenige Eigenthümlichkeit, in Folge deren der einzelne Schluß entweder dem Modus Barbara oder Celarent oder Cesare etc. angehört.

Wenn man, wie Hoffmann in §. 4, 4 in die Definition des terminus major und minor und damit zugleich in das Schema der Figuren die Rücksicht auf den Schlußsatz mitaufnimmt (was an sich untadelhaft, ja für eine durchgeführte Syllogistik unerläßlich ist), so muß man von dieser Voraussetzung aus consequentermaßen auch vier Figuren (oder doch zwei Abtheilungen der ersten) entwerfen, und die Nichtaufnahme der vierten (oder der zweiten Abtheilung der ersten) kann nur als Unvollständigkeit bezeichnet werden. Consequent verfahren diejenigen Logiker, welche (wie z. B. Trendelenburg) jene Rücksicht aus der Definition ausschließen und dann nur einfach zu drei Figuren gelangen; consequent verfahren auch diejenigen, welche dieselbe aufnehmen und dann vier Figuren (oder doch mindestens

zwei Abtheilungen der ersten) statuiren; inconsequent aber Hoffmann, wenn er eklektisch in dem einen Puncte mit diesen, in dem andern mit jenen zusammengeht. In §. 5, 2 läßt Hoffmann freilich bei der Bestimmung der ersten Figur die Beziehung auf den Schlußsatz wieder fallen; da aber das Schema, welches er entwirft, dennoch durch dieselbe bedingt ist, so bleibt die Inconsequenz bestehen.

Die Beispiele zu den Modis der ersten Figur sind gut gewählt.

Was §. 5, 6 über die Subsumtion gesagt wird, ist nicht frei von Mißverständnissen gewisser Aeußerungen anderer Logiker. Das nicht nothwendig durchsichtige Glas, welches dennoch dem Begriff der Durchsichtigkeit subsumirt werden soll, ist ein fatales Beispiel. Die Ausdrucksweise in den nächstfolgenden Sätzen ist schärfer, obschon auch nicht ganz von Ungenauigkeit frei. Aber es würde zu weit führen, hier jeden einzelnen Satz zu discutiren.

Die Behandlung der zweiten Figur läßt sich billigen, die der dritten weniger. Was von der ganzen Figur gilt, und was speciell von Darapti und den zunächst mit Darapti verwandten Modis gilt, ist ineinander geflossen. Hoffmann sagt: „der Untersatz ist stets allgemein bejahend, und da er deshalb umkehrbar ist, so kann sein Prädicat zum (besondern) Subject werden — und diesem muß der terminus major zuerkannt oder abgesprochen werden. Das ist in mehr als einer Beziehung falsch. Der Untersatz ist allgemein bejahend in Darapti, Felapton, Disamis und Bocardo; aber er ist particular bejahend in Datisi und Ferison. Hoffmann stößt die beiden letzteren Modi aus, wie er S. 22 sagt, „weil sie sich durch Umkehrung der Untersätze auf Darii und Ferio zurückführen lassen.“ Soll dieses Princip gelten, wie kann man dann irgend sich auf Ausstoßung jener zwei Modi beschränken? Auch Darapti wird ja von Hoffmann selbst durch Conversion des Untersatzes auf Darii zurückgeführt und Felapton auf Ferio; ja in irgend einer Weise lassen sich die sämmtlichen Modi der zweiten und dritten Figur auf die der ersten zurückführen und müßten also alle gleichmäßig aufge-

hoben werden; denn man sieht nicht, warum gerade die Umkehrung der Untersätze vor anderen Reductionsmitteln eine das Existenzrecht des Modus vernichtende Bedeutung voraus haben sollte. Aber das Princip gilt nicht, weil die Zurückführbarkeit auf frühere Formen, von der zum Zweck des Beweises Gebrauch gemacht wird, der betreffenden Form das Recht der Geltung neben jenen früheren eben so wenig raubt, wie ein mathematischer Satz die Existenzberechtigung neben anderen durch die Beweisbarkeit verliert, die doch zuletzt in der Reduction auf frühere Sätze liegt. Ferner aber, wenn wir auch davon absehen wollten, daß der Untersatz in der dritten Figur nicht stets bejahend ist, wenn wir also mit Ausstoßung der Modi Datisi und Ferison uns nur an die vier übrigen halten wollten, so wäre doch auch dann noch Hoffmann's oben angeführter Satz fehlerhaft, nämlich in seinem zweiten Theile, der mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung auftritt und doch nur bei Darapti und Felapton, nicht bei Disamis und Bocardo gilt, bei welchen letzteren Modis die Umkehrung des Untersatzes nicht zum Ziele führt.

In §. 6, 1, S. 22 wird noch immer wieder die von der wissenschaftlichen Forschung abgethane Behauptung aufgefrischt, daß Claudius Galenus zu den drei Aristotelischen Figuren eine vierte „von Aristoteles nur angedeutete" hinzugefügt habe. Darüber bedarf es nach den Forschungen von Trendelenburg und Prantl, die der Recensent nach einer Seite hin in seiner Logik zu ergänzen gesucht hat, hier keines Wortes mehr.

Die Klage in §. 6, 3, daß die Aristotelisch-scholastische Zurückführung auf die erste Figur oft künstlich sey, steht mit der (übrigens falschen) Behauptung in §. 5, 13 von der Nothwendigkeit der Reduction zum Behuf des Beweises, da doch der Verf. keine andere, leichtere Reductionsweise angibt, in einem seltsamen Widerspruch. In der Deutung der Buchstaben ist nicht alles richtig. Daß der Buchstabe c eine Umkehrung des Schlußsatzes andeute, ist ganz und gar irrig. Derselbe bezeichnet vielmehr eine indirecte Beweisführung mittelst einer Umgestaltung des ganzen Syllogismus, die man conversio syllo-

gismi genannt hat. Da ist nun Hoffmann das Unglück begegnet, dies durch „Umkehrung des Schlußsatzes" zu übersetzen. Eine Probe, an einem einzigen Modus, z. B. an Bocardo, wirklich vollzogen, würde ihn von der Unrichtigkeit jener Deutung überzeugt haben. Aber so viele Zeit pflegt man heute auf einen bloßen „Abriß" nicht mehr zu wenden. Der Schüler, der nicht gleich dem Fachmann anderweitig das Richtige kennt, wird über dem Lehrbuch brüten, wenn er es ernst mit der Sache nimmt, und sich treulich bemühen, das Sinnlose sinnvoll zu deuten, und gelingt es ihm nicht, so wird er das Buch weglegen und nach mehrmaligen Fehlversuchen unmuthig, endlich aber vielleicht auch so gescheit werden, wie sein Commilitone leichteren Sinnes, der längst a priori gewußt hat, daß es sich nicht lohnt, mit dem trockenen logischen Zeug sich zu quälen und Kopfbrechen zu machen. Der Geschmack an der Wissenschaft, an dieser Disciplin wenigstens, geht auf diese Weise leicht unwiderbringlich verloren. Das gilt übrigens von nicht wenigen Lehrbüchern, (z. B. dem Beck'schen), denen das Glück einer hohen Empfehlung zu Theil wurde und die in Folge davon massenhaft verbreitet sind, in weit höherem Grade, als von diesem, worin solche Versehen doch nur ausnahmsweise mitten unter vielem Wohlgelungenen vorkommen.

Die bei Nichtphilologen häufig vorkommende Deutung des ἐνθυμεῖσθαι auf das „Behalten im Sinne" mag sich gratuliren, daß sie nun auch an einem anerkannten Philologen (S. 26) einen Patron gefunden hat, der Philolog aber sich condoliren, daß er sein Patronat an sie verschwendet hat. Da ist nichts zu retten.

Wir lesen S. 27: „kein Subject steht im Accusativ, folglich ist auch kein Acc. Subject." Aehnliches steht S. 44 unten. Aber giebt es denn keine Construction des acc. cum inf., worin der Acc. Subject ist? — S. 28, Z. 12 v. u. sollte es statt: nur heißen: alle.

Im Ganzen ist die Behandlung der „syllogistischen Nebenformen" als gelungen anzuerkennen. Das gleiche Lob läßt sich

auch dem Abschnitt „vom inductorischen Beweise" zollen, nur daß an einzelnen Stellen der Unterschied zwischen der Induction im engeren Sinne und der Analogie strenger festzuhalten wäre. So haben wir auch in den späteren Partien verhältnißmäßig nur weniges gefunden, was zu tadeln wäre, und beschränken uns um der Kürze willen auf zwei Bemerkungen über Einzelnes. In der Lehre vom Begriff stehen stark subjectivistisch-formale Ansichten zum Theil unvermittelt neben erkenntnißtheoretischen. Einerseits wird der Begriff (§. 17, 4) der Summe seiner Merkmale gleichgesetzt und der höhere Begriff im Verhältniß zum niederen nicht etwa der Gattungs**begriff**, sondern die **Gattung** genannt, ganz dem subjectivistischen Princip gemäß, welches von einer Realität außerhalb des Subjectes in der Logik nichts wissen will, und dicht daneben steht der aus dem erkenntnißtheoretischen Princip geflossene Satz: Gattung und Art sind das reale Gegenbild des Umfanges, und das Wesen das des Inhalts des Begriffs. Da kann der Schüler nicht zur Klarheit gelangen. — S. 49, Z. 8 v. o. sind die Worte zu tilgen: „wo die Uebersichtlichkeit nicht in Frage kommt"; denn die darauf folgenden Hauptregeln gelten unbedingt.

Trotz aller vorstehenden Ausstellungen können wir nicht umhin, Hoffmann's Abriß im Vergleich mit andern sehr gangbaren Lehrbüchern für vorzüglicher zu erklären und seine Einführung in Schulen zu wünschen. Um des praktischen Zweckes willen haben wir das Buch einer ausführlichen Besprechung gewürdigt. Für ein Lehrbuch ist Sauberkeit im Einzelnen ein höchst wesentliches Erforderniß. Möge eine zweite **verbesserte** Auflage erscheinen.

Dr. **Ueberweg.**

Aesthetik und Dialektik. Ein antikritisches Sendschreiben an Karl **Rosenkranz**. Von M. Carriere.

Ich habe in drei Werken, der philosophischen Weltanschauung der Reformationszeit, den religiösen Reden und der Aesthetik, eine eigenthümliche Lebensansicht ausgesprochen, und bei aller

Anerkennung des von Hegel Geleisteten das Einseitige und Ungenügende seiner Lehre nach Inhalt und Methode dargethan; es waren die Thatsachen der Natur und Geschichte, die Erfahrungen und Forderungen des Gemüths und Gewissens, die mich einen andern Standpunct erstreben ließen, um ihnen gerecht zu werden. Aufrichtig danke ich Ihnen dafür, daß Sie dies beachtet und eine Kritik meiner Aesthetik veröffentlicht haben, so wenig Freude mir auch der Ton derselben machen mag. Sie gestehen, daß das, was Sie meine Dogmen nennen, auf meine Aesthetik den größten Einfluß geübt, daß dieselbe für eine freiere und höhere Auffassung des Schönen unstreitig einen guten Schritt vorwärts thue, unterlassen aber dem Leser zu bezeichnen, worin jener Einfluß und dieser Schritt besteht, und hoffen erst von den Verbesserungen einer zweiten Auflage, die Sie in baldige Aussicht zu stellen so gütig sind und für die Sie mir ein Schema mittheilen, daß sie dem Buch auch bei den strengeren Freunden der Wissenschaft ein dauerndes Interesse sichern werden. Aehnlich sagen Sie in einem Athem: es fehle mir keineswegs an Eigenblick in der Auffassung, ja ich betonte meine Eigenansichten mit zu viel Pathos, — und: ich dächte immer nur in den Gedanken Anderer. Wie vereint sich das zusammen? Soll es eine Probe vom Umschlagen des Urtheils seyn, nachdem ich die Uebergeherei der Begriffe in ihr Gegentheil bei Seite geschoben? Jeder Mensch denkt in den Gedanken Anderer schon durch die Sprache, in welcher er den Gedankengehalt und die Denkweise seines Volks sich aneignet, und es ist die Aufgabe des Denkers, die besten und größten Gedanken der Menschheit in sich aufzunehmen, mit ihnen zu arbeiten, sie durch das Neue und Originale seiner Individualität zu bereichern und organisch fortzubilden, und wenn er dann die von ihm erwählte Wissenschaft wirklich einen guten Schritt weiter bringt, kann er zufrieden seyn, so wie ich es bin, da Sie das von mir anerkennen.

Auch das verarge ich Ihnen nicht, daß Ihnen Ihr System der Wissenschaft mit der Wissenschaft selbst und mit der Logik identisch ist, nur sollten Sie nicht fordern oder voraus-

setzen, daß ich es ebenso ansehe. Denn wenn Sie sagen, ich hätte doch logischer verfahren können, so stellen Sie Ihre mir bekannte Gliederung des ästhetischen Gebietes auf, und tadeln, daß ich diese Trichotomie verwischt habe. Sie theilen ein: 1) die Idee des Schönen, 2) die Kunst als die Production des Schönen, 3) das System der Künste. Aber da vermißte ich das Schöne im Leben, und widmete demselben den zweiten Abschnitt, während das Schöne in der Kunst sich mir in mehrere Abschnitte zerlegte, in die Lehre von der Phantasie und dem künstlerischen Schaffen, in den Begriff und die allgemeinen Gesetze der Kunst und in die besondern Künste. Ich kann auch jetzt noch nicht dies für unlogisch, Ihre Trichotomie für logisch halten, weil Sie das Naturschöne vergessen. Ich habe allerdings auf dasselbe besondern Nachdruck gelegt und mich bemüht, der Natur wie der Kunst jeder ihre eigenthümliche Sphäre und Ehre zu geben. S. 486, worauf Sie verweisen, betont die Vorzüge der Kunst, S. 239 ff. hatten die Vorzüge der Natur in's Licht gesetzt. Das hatte ich bei Hegel und Vischer nicht gefunden. Sie belehren mich, daß Hegel auf 21 Seiten vom Naturschönen handle, — daß er aber, wie ich angeführt, die Abhandlung damit schließt, daß die Mängel der Natur (des unaufgelösten Widerspruchs, des der Unvernunft der Aeußerlichkeit dahingegebenen Lebens) uns die Nothwendigkeit der Kunst darthun, welche erst die äußere Erscheinung dem Begriff gemäß machen soll, so daß statt der Dürftigkeit der Natur ein der Wahrheit würdiges Daseyn gewonnen werde, — das haben Sie nicht geleugnet; Sie belehren mich, daß Vischer eine vortreffliche ästhetische Morphologie der Pflanze und des Thiers geliefert habe, als ob ich das nicht selbst mit vollem Beifall anerkannt hätte; aber um so verwunderlicher war mir, daß derselbe doch die Voraussetzungen der Schule weiter spinnt und in der Natur nur eine mangelhafte Existenz des Schönen sieht, deren Haltlosigkeit in einer gesicherten Form aufgelöst werden müsse. Das haben Sie wiederum nicht geleugnet. Habe ich nun nicht ein Recht, von Verkennung des Naturschönen bei beiden zu reden? Hätten Sie doch lieber meine Darstellung desselben geprüft. Oder darf ich aus Ihrem Schweigen auf Ihre Zustimmung schließen? Was Sie von der gemalten Landschaft sagen, steht wenigstens auch so in meinem Buch.

Kommen wir zur Dialektik! Ich habe überall, wo das Umschlagen der Begriffe und das Uebergehen der Formen nach der Hegel'schen Methode in der Aesthetik Verwirrung angerichtet, dieselbe bekämpft und zu berichtigen gesucht; Sie gestehen zu, daß ich mehrfach entschiedene Irrthümer nachgewiesen, in welche die Dialektik bei Hegel, Weiße, Vischer rc. gefallen, Sie

geben dieselben als abusus preis, aber ich bitte Sie, wo bleibt der usus? Denn Sie haben auch nicht einen meiner Angriffe widerlegt. In Bezug auf das Häßliche habe ich gesagt, daß es ebenso der Gegensatz gegen das Schöne sey, wie die Lüge der Gegensatz gegen die Wahrheit, das Böse der gegen das Gute; und wenn Sie meine Ausführung näher ansehen, so werden Sie finden, daß ich, wie Sie selbst gestehen, weiter erörtert habe, wie die einzelnen Bestimmungen der Schönheitsidee im Häßlichen verkehrt werden. Sie aber nennen das Häßliche denjenigen Gegensatz des Schönen, mit welchem es sich selbst widerspricht. Aber das Recht des Eigenthums widerspricht sich doch nicht, wenn Cajus stiehlt, und die Wahrheit widerspricht sich nicht, wenn Sempronius lügt, sondern beide gerathen in Widerspruch mit dem Recht und der Wahrheit. So empört sich die häßliche Erscheinung gegen die Schönheit, aber die Schönheit schlägt damit nicht in Häßlichkeit um. Unser Begriff der Schönheit erlangt seine klarere Bestimmtheit dadurch, daß wir ihn vom Häßlichen unterscheiden, nicht dadurch, daß wir ihn in's Häßliche übergehen lassen. Sie sagen: „daß das Schöne sich im Häßlichen selbst vernichte"; — Das Schöne? welches Schöne? Die Goethe'sche Iphigenie? Der Zeus des Phidias? Ein Sonnenaufgang in den Alpen? Niemals vernichtet das Schöne sich selbst, sondern die Gemeinheit, die Frivolität, die Scheußlichkeit, die Verwesung stellen sich dem Schönen feindselig gegenüber, und die Kunst hat die Aufgabe, wo sie dieselben in ihr Bereich zieht, sie in's Gericht zu führen, sie zu überwinden, die Harmonie über den Widerspruch siegen zu lassen, wie ich das weitläufig geschildert habe. Sie wollen nicht sagen, „daß das Schöne als das Schöne häßlich werde, oder daß das Häßliche als das Häßliche schön sey", das freut mich, daß Sie mir so viel nachgeben, denn in Ihrer Wissenschaftslehre sagten Sie §. 826 buchstäblich: „Das Schöne ist das einfach Schöne oder das Häßliche oder das Komische." Gegen diese Pseudodialektik ereifere ich mich allerdings. Das Häßliche gehört in die Aesthetik, weil es der Gegensatz gegen das Schöne ist, und weil die künstlerische Darstellung des Schönen Macht hat den Gegensatz zu überwinden, gerade wie das Böse als der Gegensatz gegen das Gute in der Ethik behandelt und von der sittlichen Weltordnung überwunden wird. Wäre das Schöne und das Gute nicht, so gäbe es kein Böses, kein Häßliches; um der Freiheit willen muß für das Gute und Schöne die Möglichkeit des Andersseyns bestehn; fällt der Wille vom Guten ab, bricht ein Lebenskeim die Norm seiner Gestaltung, so bleibt das Gute und das Schöne trotz dessen als das Wahre und Ewige an sich bestehn, und das Individuum leidet gerade durch seine Verkehrtheit die Pein des Lasters

und der Häßlichkeit; nur das Negative straft und negirt sich selbst, wie die Verwesung aufhört, indem sie ihr Werk vollbringt und die freigewordenen Stoffe sofort das Material neuer lebendiger Formen werden.

Sie sagen, ich hätte den Begriff des Komischen nicht im Geringsten gefördert, aber Sie geben nicht an, wie ich ihn bestimmt habe. Sie wollen das Komische rein objectiv betrachtet und von unsrer subjectiven Empfindung gelöst wissen. Wenn ich aber wirklich in der Aesthetik einen Schritt vorwärts gethan, dann, Verehrtester, ist es dadurch geschehen, daß ich von vornherein den Streit, ob das Schöne subjectiv oder objectiv sey, dadurch schlichtete, daß ich nachwies, wie dasselbe sich durch dieses Zusammenwirken des Gegenstandes und des Geistes erzeuge, daß es gerade der Einklang des Objectiven und Subjectiven sey; und so habe ich auch beim Komischen nicht von unserm Gefühl und unserm Lachen abgesehn, sondern gezeigt, wie der subjective Vorgang dem Objectiven entspricht. Ich habe das Mißlingen der seitherigen Definitionen des Komischen dadurch erklärt, daß dieses ein Proceß ist, daß hier das Schöne nicht von vornherein fertig ist, sondern erst aus der Auflösung der Gegensätze entspringt, und daß der eine Denker dieses, der andere jenes Moment des Processes für sich allein festhielt. Wenn Jean Paul das Komische die angeschaute Zweckwidrigkeit nennt, so ist eine solche, wenn sie besteht, vielmehr peinlich; erst wenn sie in dem Augenblick, wo sie uns verblüffen will, zugleich sich selbst zerstört, wird sie uns lächerlich. Lächerlich nannte darum Kant die Auflösung einer Erwartung in Nichts; aber hier ist nur das Moment der Auflösung richtig, das Aufgelöste nicht bestimmt. Ruge faßte den Schluß des Processes einzig in's Auge, wenn er das Komische geistvoll den Geistesblitz der Befreiung im getrübten Gemüth nannte. Ich habe allerdings das Komische nicht in Einem Satz definirt, weil es nicht möglich ist, aber ich habe den ganzen Verlauf des Processes dargestellt, und dies als seinen Begriff hervorgehoben. Daß das Komische nicht dem Erhabenen entgegengesetzt werden soll, sagen Sie doch wohl nicht mir, der ich diesen Irrthum Jean Paul's und Vischer's, welcher so oft nachgebetet worden, gründlich bestritten habe; ich habe das Komische als Gegensatz gegen das Tragische behandelt; das ist nicht mein Verdienst, sondern die Sache ist so alt als Sophokles, Aristophanes und Platon, und erst eine neuere Aesthetik, der auch Sie huldigen, macht das Tragische zu einer Modification des Erhabenen. Sie wollen das Erhabene eher behandeln als das Häßliche, Sie sagen aber, daß im Tragischen das Häßliche den Sinn der Entzweiung mit sich habe, das Schreckliche im Tragischen in seiner Häßlichkeit zugleich erhaben sey;

demnach ist doch wohl auch das Tragische zur „Wiederherstellung des Schönen aus dem Häßlichen“ zu rechnen, und diese Kategorie dem Komischen nicht allein zuzuweisen.

Sie schreiben mir einen „glücklichen Instinct“ zu, und sagen, daß ich damit die Begriffe zweckmäßig ordne; ich kann Ihnen die Versicherung geben, daß ich das glücklich Gefundene stets mit prüfender Ueberlegung, mit Erwägung des Für und Wider, mit Berücksichtigung der Ansichten Anderer betrachtet, ehe ich es veröffentlicht; aber all' diese Erwägungen auch drucken zu lassen konnte ich mich nicht entschließen, da mir das Buch schon ohnehin stark anwuchs, und ich Leser finden und dieselben nicht ermüden wollte. Sie sagen, ich sey „weniger ein speculativer Philosoph, der sich in die Consequenz der Begriffe vertieft.“ Speculativ in dem Sinne, wie die Hegelsche Schule das Wort vom Hegelthum braucht, will ich auch nicht seyn. Für mich ist die Zeit der Schulphilosophie vorüber, wo man die Welt aus einem einfachen Begriff herausspinnt; für mich hat längst die Lebensphilosophie begonnen, welche die Thatsachen der Wirklichkeit zu erkennen und zu erklären strebt, welche die Principien so zu bestimmen sucht, daß sie reich und mächtig genug sind, die Fülle der Wirklichkeit zu begründen. Darum genügt mir für das Urprincip weder die Hegelsche Idee, noch die blinde Materie, noch der naturlose Geist, sondern allein der lebendige, sowohl unendliche als selbstbewußte Gott, der sich in Natur und Geschichte offenbart, weil er den Grund zu beiden in sich trägt, und in sich nicht blos Realität, sondern auch Freiheit und Liebe ist. Zu diesem Princip hat mich die Betrachtung des Schönen hingeleitet, von ihm aus lernte ich das künstlerische Schaffen verstehn. Nicht die Nothwendigkeit, das Gesetz, die Idee, das Allgemeine ist mir das Erste, sondern die Freiheit, der Wille, die Subjectivität und Individualität; hätte dies nicht einen Grundunterschied meiner und der Vischer'schen Aesthetik hervorgebracht, hätte ich darnach nicht die Metaphysik des Schönen selbstständig gestalten müssen, wobei die mittlerweile erschienenen ausgezeichneten Forschungen Zeising's mir bald zustimmende Bestätigung, bald neue Anregung und Bereicherung gaben, so würde ich keine Aesthetik geschrieben, sondern nur Beiträge zu einer solchen geliefert haben. Aber gerade weil das neue Princip sich in systematischer Durchführung rechtfertigen sollte, schritt ich zu dieser. Nachdem ich von den Thatsachen der Erfahrung ausgehend den Begriff des Schönen bestimmt und es sich ergeben hatte, daß das Schöne immer ein Individuelles, das Ideale in sinnenfälliger Realität sey, folgerte ich, daß bei jedem Gegenstand die Form, der Stoff, die Größe in Betracht komme; wissen Sie ein Viertes? Ist dies blos eklektisch und nicht systema-

tisch gedacht? Ich untersuchte also neben der Form auch die Bedeutung des Stoffs, indem ich mich gegen das Schöne als leere Form erklärte, und zog ebenso das Quantitative in Betracht, wobei ich fand, daß wir das Schöne erhaben nennen, wenn es den ersten und überwältigenden Eindruck durch seine Größe macht. In der Lehre vom Erhabenen hoffe ich den Wirrwarr beseitigt zu haben, der in ihm einen Gegensatz von Idee und Erscheinung oder, wie Sie, einen Uebergang aus der maßvollen Begrenzung in die Maßlosigkeit sah. Nachdem so der volle Begriff des Schönen gewonnen war, betrachtete ich seinen Gegensatz, das Häßliche, und seine Ueberwindung; daraus folgte, daß das Schöne nicht sofort eine vollbrachte Versöhnung der in ihm waltenden Elemente zu seyn brauche, daß es vielmehr auch ein werdendes seyn könne, so daß die Gegensätze hervortreten, aber der Streit im Verlauf geschlichtet und die Harmonie hergestellt wird; das Tragische, das Komische, und die Durchdringung beider im Humoristischen sind die drei Formen der also werdenden Schönheit. Ich überlasse es unsern Lesern, sich zwischen Ihrem Schema oder dieser Systematisirung zu entscheiden, oder auch eine andere Entwicklung vorzuziehn, nur daß Sie von Mosaik und eklektischer Manier reden, scheint mir doch im Widerspruch mit der Wirklichkeit meines Buches zu stehn.

Der Pseudodialektik ist das Piedestal das Schwungbrett, auf welchem die Architektur in die Plastik übergeht; ihr hebt sich der Raum in die Zeit, die Materie in die Musik auf. Aber Raum und Materie bleiben ungestört bestehn und schlagen nicht in einander um. Meine Dialektik faßt Begriffe, von denen einer auf den andern hinweist, zur Totalität der Idee zusammen, oder leitet aus dem Begriffe der Kunst als der Verklärung der Wirklichkeit die Dreiheit der Künste ab, indem sie nachweist, wie der Räumlichkeit, der Zeitlichkeit und dem in Raum und Zeit sich entfaltenden Leben und Wesen der Außenwelt die Anschauung, das Gefühl und der Gedanke in der Innenwelt entspricht, und in der Verbindung dieser entsprechenden Bestimmungen der ganze Kreis des geistigen und natürlichen Seyns umfaßt wird. Ich habe dargethan, wie die Idee in der bildenden Kunst das Princip der bleibenden Gestalt im Raum, in der Musik das Princip der Bewegung in der Zeit ist, so daß in der Musik die Bewegung der Welt und des Gemüths als eine organische, die Schönheit im Proceß des Werdens und der Entwicklung durch ein selbst werdendes Werk dargestellt wird. Dabei habe ich aus dem Ton so viel deducirt, daß ich eher den Vorwurf des Gegentheils als den einer blos eklektischen Zusammenstellung fürchtete. Für diese Philosophie der Musik, über die mir namhafte Musiker das Erfreulichste sagen, scheinen Sie keinen Sinn gehabt

zu haben. Durch sie ist der Kunst ein Lebensgebiet, der Musik ein Inhalt gewonnen. Die Poesie habe ich als die Kunst des Geistes bezeichnet, und darnach ihre Formen und Gesetze bestimmt.

Soll ich Ihnen zum Schlusse dieser Herzenserleichterung noch sagen, daß ich auf die äußerliche Wissenschaftlichkeit der Paragraphen und trilogischen Schematismen nichts gebe? Daß ich nach Klarheit und Wahrheit strebe und die Philosophie so vorzutragen trachte, daß die Darstellung den Gebildeten der Nation verständlich ist? Ich sehe in den Briefen und Aufsätzen von Leibnitz mehr echte Wissenschaftlichkeit als in den Demonstrationen von Wolf, die Größe Spinoza's beruht mir in seinen Anschauungen, nicht in der Quälerei seiner mathematisch geformten Beweise, Schelling's Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur steht mir wissenschaftlich höher als die schulmäßige Deduction seiner jüngst erschienenen Philosophie der Kunst, und in den Reden Fichte's und Schleiermacher's sehe ich nicht blos Popularisirung, sondern vielfach neue und überzeugende Ideendarstellung. Ich glaube, Sie stimmen mir bei. Außerdem braucht Keiner den Andern zu bekehren. Statt eine sich selbst mahlende Klappermühle aufzustellen, such' ich den Lesern reines gesiebtes Mehl vorzusetzen. In der Liebe zur Wahrheit und Schönheit sind wir verbunden, und können uns darum auch nach einem Waffengang wieder die Hand reichen und Freunde bleiben. Moriz Carriere.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In= und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

F. H. T. Allihn u. T. Ziller: Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus. Bd. I, Heft 1. Leipzig, 1860. (20 Sgr)

A. Arnold: Das Leben des Horaz und sein philosophischer, sittlicher u. dichterischer Charakter. Halle, 1860. (20 Sgr)

L. Augé: Philosophie de la religion ou solution des problèmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'hommé et comme corollaires: Constitution de la philosophie absolue dans ses trois conditions de philos. spéculative etc. Paris, Durand, 1860. (7 Fr.)

A. Aulard: Etudes sur la philosophie contemporaine: M. Victor Cousin. Nantes, 1859.

F. v. Baader's sämmtliche Werke. Systematisch geordnete vollständige Ausgabe rc. Herausgeg. von Prof. Dr. F. Hoffmann in Würzburg, Prof. Dr. Hamberger rc. 12. Band. 2. Hauptabth.: Nachgel. Werke. 2. Band: Erläuterungen zu sämmtl. Schriften St. Martins, herausgeg. von F. v. Osten=Sacken. (2 Thlr 12 Sgr). 16. Bd. 2. Hauptabth. 6. Bd.: Sach= u. Namenregister, herausgeg. von A. Lutterbeck. (2 Thlr 24 Sgr) Leipzig, Liter. Institut, 1860.

Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita. Vol. I, containing, 1. Opus tertium, 2. Opus minus, 3. Compendium philosophiae. Edited by J. S. Brewer, M. A. London, Longman, 1860

M. H. Baudrillart: Des rapports de la Morale et de l'Economie politique. Paris, Guillaumin, 1860.

H. Becker: Historisch kritische Erläuterungen zu Schelling's Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft. (Aus den Abhandl. der Königl. Bair. Akad. der Wissensch.) München, 1860. (9 Ngr)

G. Berkeley: The Theory of Vision, Vindicated and Explained. Edited, with Annotations by H. V. H. Cowell, Associate of King's College. London, Macmillian, 1860.

M. Best: The Principles of the Law of Evidence. 3 Ed. London, 1860. (28 Sh.)

G. Biedermann: Die Wissenschaft des Geistes. 3. Theil: Die Seelenlehre. Leipz., Teubner, 1860. (2⅓ Thlr)

C. J. Blomfield, W. Lowndes, J. W. Blakesley, A. Findlater, J. H. Newman, W. Whewell etc.: Greek and Roman Philosophy. Manual of Greek and Roman Philosophy and Science. London, Griffin, 1859. (4 Sh.)

C. Bray: The Education of the Feelings or Affections. 3. Edition, revised and enlarged. London, Longman, 1860. (5 Sh.)

T. Brown: Lectures on the Philosophy of the Human Mind. With a Memoir of the Author by D. Welsh and a Preface to the Lectures on Ethics by Dr. Chalmers. London, Tegg, 1860. (10 Sh. 6 d.)

J. F. Bruch: Die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen, historisch kritisch dargestellt. Straßburg, 1859. (24 Ngr)

G. J. Bukle: Geschichte der Civilisation in England. Aus d. Englischen übersetzt von Dr. A. Ruge. Leipzig, Winter, 1860.

J. Butler: The Analogy of Religion, Natural and Revealed. With the Life of the Author, copious Notes and Index by the Right Rev. W. Fitzgerald, Lord Bishop etc. London, Tegg, 1860. (7½ Sh.)

H. C. Carey: Principles of Social Science. 3 Vols. Philadelphia, 1859. (London, Trübner).

R. Christian: Montaigne. Essais, précédés d'une lettre à M. Villemain sur l'éloge de Montaigne. Paris, Hachette, 1860. (3 Fr. 50 C.)

C. L. Craik: Lord Bacon, his Writings and his Philosophy. New Edition, corrected. London, Griffin, 1860. (3½ Sh.)

M. Damiron: Souvenirs de vingt ans d'enseignement à la faculté des lettres à Paris. Paris, Ladrange, 1859.

J. Delboeuf (Docteur en philosophie etc.): Prolégomènes philosophiques de la Géométrie et solution des postulats. Suivie de la traduction, par le même, d'une dissertation sur les principes de la Géométrie par F. Ueberweg. Liège, Leipzig, 1860.

H. Disdier: Conciliation rationelle du droit et du devoir. Paris, 1859.

B. Dockray: Our Human Nature. A Dialogue. London, Bennet, 1860. (1 Sh.)

M. Droßbach: Die Genesis des Bewußtseyns nach atomistischen Principien. Leipzig, 1860. (1 Thlr 20 Ngr)

G. M. Dursch: Der symbolische Charakter der christlichen Religion und Kunst. Eine Einleitung in die specielle Symbolik der christl. Kunst u. ein Beitrag zur Begründung einer christlichen Aesthetik. Schaffhausen, 1860. (1 Thlr 6 Ngr)

Egomet, M. D.: Life and Immortality, or Thoughts on Being. A Philosophical Inquiry into the Nature of Life. London, Holyoake, 1860. (3 Sh.)

R. Ehlers: Vis atque potestas, quam philosophia antiqua inprimis Platonica et Stoica in doctrina apologetarum seculi II habuerit. Comm. praemio regio ornato. Gotting., 1859. (24 Ngr)

G. Th. Fechner: Elemente der Psychophysik. 2. Thl. Leipzig, Breitkopf, 1860. (2 Thlr 21 Ngr)

J. Ferrari: Histoire de la raison d'état. Paris, Lévy, 1860. (7½ Fr.)

E. v. Feuchtersleben: Die Diätetik der Seele. 21. Aufl. Wien, 1860. (20 Ngr)

J. H. Fichte: Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neu begründet auf naturwissenschaftl. Wege für Naturforscher, Seelenärzte u. Gebildete überhaupt. 2. verm. u. verb. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1860. (3 Thlr)

K. Fischer: Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge. Mannheim, 1860. (24 Ngr)

— — Geschichte der neueren Philosophie. 3. Bd. Entstehung u. Begründung d. kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. J. Kant, Entwickelungsgeschichte u. System, der kritischen Philosophie. Mannheim, Baßermann, 1860. (3 Thlr 6 Ngr)

P. Foissac: Hygiène philosophique de l'âme. Paris, Ballière, 1860. (7½ Fr.)

A. Foucher de Careil: Oeuvres de Leibnitz, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introductions. Tome 2: Lettres de Leibnitz, Bossuet, Ulrich etc. pour la réunion des Protestants et des Catholiques. Paris, Firmin, 1860. (2 Thlr 10 Ngr)

V. Gioberti: Pensieri, Miscellanee. Vol. I. Torino, Botta, 1859.

A. Gratry: Studien. Zweite Folge: Ueber d. Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit. Nach d. 3. Aufl. in's Deutsche übertr. v. K. J. Phaler, J. Weizenhofer u. M. Leßland. 3 Bde. — Dritte Folge: Ueber die Erkenntniß der Seele. Nach der 3. Aufl. u. s. w. 2 Bde. Regensburg, 1859. (5 Thlr 27½ Ngr)

A. F. Grohmann: Der Begriff des Rechts. Abhandlung. 2. umgearb. Aufl. Schwerin, Stiller, 1860. (15 Ngr)

Sir W. Hamilton's Lectures on Logic. Edited by the Rev. H. L. Mansel, B, D., and Veitch, A. M. 2 Vols. London, Blackwood, 1860. (24 Sh.)

B. Hauréau: Hugues de St. Victor. Nouvel examen de ses Oeuvres, avec deux opuscules inédits. Paris, Pagnerre, 1860.

O. Heine: Stoicorum de fato doctrina. Ad memoriam anniversariam inaugúratae ante hos CCCXVI annos scholae provincialis Portensis — rite celebranda commentatio. Naumburg, 1859.

K. Hildenbrand: Geschichte und System der Rechts- u. Staatsphilosophie. 1. Bd.: Das klassische Alterthum. Leipzig, Engelmann, 1860. (3 Thlr 7½ Ngr)

Holzherr (Prof.): Der Philosoph Lucius Annäus Seneca. Ein Beitrag zur Kenntniß seiner Philosophie in ihrem Verhältniß zum Stoicismus und zum Christenthum. 2. Theil. Rastatt, 1859. (Programm).

F. Horn: Das Problem u. System der Philosophie. Grundzüge zur Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften mit besonderm Hinblick auf das System der praktischen Philosophie oder der Ethik. Jena, Deistung, 1860. (12 Ngr)

O. H Jäger: Die Freiheitslehre als System der Philosophie. Zürich, Orelli, 1859. (3 Thlr 10 Ngr)

M. Joël: Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon [Maimonides]. Breslau, 1860. (12 Ngr)

J. Joel: Psychologisches Wörterbuch oder d. Seelenkunde allgem. verständlich dargestellt ꝛc. 2. u. 3. Lief. Berl., 1859. (à 7½ Ngr)

K. Justi: Die ästhetischen Elemente in der Platonischen Philosophie. Marburg, 1860. (16 Ngr)

J. M. J. de Bosch Kemper: Handleiding tot de kennis van het Nederlandsche Staatsregt en Staatsbestuur. 1. deel: De wetenschap der Zamenleving. 1. stuck: Inleiding tot de wetenschap der Zamenleving. Amsterdam, Müller, 1860.
A. Kußmaul: Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen. Leipzig, Winter, 1859. (6 Ngr.)
E. v. Lasaulx: Philosophie der schönen Künste, Architektur, Sculptur, Malerei, Musik, Poesie, Prosa. München, 1860. (1 Thlr. 12 Ngr.)
F. Laurent: Etudes sur l'histoire de l'humanité. La Papauté et l'Empire. Paris, Bruxelles et Leipzig, Dentu, 1860.
Prof. Laycock: Mind and Brain, or Correlations of the General Laws of Life and Consciousness, with their application to Philosophy, Natural History, Physiology etc. 2 Vols. Lond., Simpkin, 1860. (21 Sh.)
W. G. Leibnitz's theologisches System. Eine möglichst correcte Ausgabe des lateinischen Textes und dessen Uebertragung in's Deutsche. Nach d. Manuscripte d. Staatsbibliothek in Hannover. Von Dr. C. Haas. Tübingen, Laupp, 1860. (27 Ngr.)
G. H. Lewes: The Biographical History of Philosophy. Library Edition, enlarged and revised. London, Parker, 1860. (16 Sh.)
J. Locke's Essay on Human Understanding. New Edition. With the Notes etc. By A. M. London, Tegg, 1860. (5 Sh.)
P. Lioy: La Vita dell' universo. Venetia, 1860.
J. H. Mac Mahon: A Treatise on Metaphysics chiefly in its Bearings upon Revealed Religion. London, Bell, 1860.
H. L. Mansel: Prolegomena Logica: an Inquiry into the Psychological Character of Logical Processes. London, Whittacker, 1860.
— —: Metaphysics or the Philosophy of Consciousness, Phenomenal and Real. Ib. 1860. (7½ Sh.)
— —: The Limits of Demonstrative Science, considered in a Letter to the Rev. W. Whewell. Ibid. 1860. (2 Sh.)
— —: Psychology the Test of Moral and Metaphysical Philosophy: an Inaugural Lecture delivered etc. Ib. 1860. (1½ Sh.)
P. J. Martin: Les moralistes Espagnols. Pensées, maximes, sentences et proverbes tirés des meilleurs écrivains de l'Espagne receuillis et mis en ordre alphabétique. Leipz., 1859. (1 Thlr. 5 Ngr.)
—: La morale universelle. Les moralistes Italiens. Pensées maximes etc. Ebend. 1859. (1 Thlr. 5 Ngr.)
Rev. F. D. Maurice: A Manual of Moral and Metaphysical Philosophy. London, Griffin, 1860.
H. Meurer: Peripateticorum philosophia moralis secundum Stobaeum. Wimariae, 1859. (6 Ngr.)
E. W. Möller: Geschichte der Kosmologie in der Griechischen Kirche bis auf Origines. Mit Specialuntersuchungen über die gnostischen Systeme. Halle, Fricke, 1860.
A. Morel: La morale universelle. Les moralistes Orientaux. Penseés, maximes etc. Leipz., 1859. (1 Thlr. 5 Ngr.)
— —: Les Moralistes latins. Pensées, maximes etc. (Collection Hetzel). Paris, Hachette, 1860. (3½ Fr.).
De Morgan (Prof.): Syllabus of a Proposed System of Logic. London, Walton, 1860. (1 Sh.)
J. Mullens: The Religious Aspects of Hindu Philosophy. London, Smith, 1860. (9 Sh.)
A. Neubig: Offenes Sendschreiben an Hrn. Prof. Dr. M. J. Schleiden über Raum und Zeit. Nürnberg, 1860. (5 Ngr.)
H. Neugeboren u. L. Korodi: Vierteljahrsschrift für die Seelenlehre. 2. Jahrgang. Kronstadt, 1860. (1½ Thlr.)

F. W. Newman (Prof.): On the Relations of Professional to Liberal Knowledge. An Introductory Lecture in Univesity College, London etc. London, Walton, 1860. (1 Sh.)

G. Nocerino: Elementi di philosophia. Con note biographiche. Napoli, 1858. (1 D. 20 C.)

M. Nourrisson: Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibnitz. 2 Edition. Paris, Didier, 1860.

Th. Parker: Beauty in the World of Matter considered as a Revelation of God. With Prefatory Letter from Mr. Parker of Santa Cruz. Boston, 1859.

Passing Thoughts on Religion. By the Author of „Amy Hebert." 2 Edition. London, Longman, 1860. (5 Sh.)

G. A. Patru: Etudes analytiques sur les ouvrages philosophiques prescrits pour l'examen du barcauläréat ès lettres. Paris, Delalain, 1859. (3 Fr.)

G. Peyretti, Saggio di Logica generale. Torino, Speirani, 1859.

S. Purgotti: I segreti dell' arte di communicare le idee negli elementi delle scienze essatte. Perugia, Bartelli, 1858.

R. Reicke: Kantiana, Beiträge zu Immanuel Kant's Leben und Schriften (Separatabdr. a. d. Neuen Preuß. Prov.-Blättern). Königsberg, 1860. (12 Sgr)

K. D. A. Röder: Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsfilosofie. 1 Abtheilung. 2. ganz umgearbeitete Auflage. Leipzig, Winter, 1860. (1 Thlr 26 Sgr)

A. Le Roy: La philosophie au pays de Liège — XVII. et XVIII. siècles. Liège, F. Renard (Leipzig, Brockhaus), 1860. (3 Fr.)

Vic. de Sarcus: Etude sur la philosophie de l'histoire pendant les quince premiers siècles des temps modernes. Paris, Hachette, 1859.

E. Schärer: John Locke. Seine Verstandestheorie und seine Lehren über Religion, Staat und Erziehung. Psychologisch-historisch dargestellt. Leipzig, 1860. (1 Thlr 20 Sgr)

F. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke, 1804. Erste Abtheilung. 6. Band. Stuttgart, 1860. (2 Thlr 28 Sgr)

X. Schmid aus Schwarzenberg: Nicolaus Taurellus. Aus den Quellen dargestellt. Erlangen, Bläsing, 1860. (20 Sgr)

A. Schwegler: Geschichte der Philosophie im Umriß. Ein Leitfaden zur Uebersicht. 4. Aufl. Nach d. Tode des Verf. herausgeg. v. Dr. K. Köstlin. Stuttg., 1860. (1 Thlr 6 Sgr)

M. H. Taine: Les philosophes Français du XIX. siècle. 2 edit. Paris, Hachette, 1860.

Ad. Trendelenburg: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Leipzig, 1860 (3 Thlr)

H. Ulrici: Compendium der Logik. Zum Selbstunterricht und zur Benutzung für Vorträge auf Universitäten u. Gymnasien. Leipz., Weigel, 1860. (20 Sgr)

R. Volkmann: Die Höhe der antiken Aesthetik oder Plotin's Abhandlung vom Schönen. Ein Vortrag, gehalten im wissenschaftl. Verein zu Stettin (besond. Abdr. aus d. Pädagog. Archiv). Stettin, 1860. (6 Sgr)

M. Wayland: Elements of Moral Science. 6. Edition. Lond., 1860. (2½ Sh.)

E. A. Weber: Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling. Thèse presentée à la Faculté de théologie protestante etc. Strasbourg, Silbermann, 1860. (2 Fr.)

K. Werner: Der h. Thomas von Aquino. 3. Band: Geschichte des Thomismus. Regensburg, 1859. (1 Thlr 22 Sgr)

L. A. te Winkel: De logische analyse. Beschouwingen naar aanleiding van Prof. T. Roorda's Redeontleding of logische analyse. Zutphen, Thieme, 1855. (1 Fl. 50 C.)

Th. Wood: The Existence of the Deity, Evidenced by Power and Unity in Creation, from the Results of Modern Science. London, Bentley, 1860.

J. Young: The Province of Reason: a Criticism of the Bampton Lecture on the Limits of Religious Thought. London, Smith, 1860. (6 Sh.)

R. Zimmermann: Philosophische Propädeutik. Prolegomena — Logik — Empirische Psychologie. Zur Einleitung in die Philosophie. 2. umgearbeitete u. vermehrte Auflage. Wien, Braumüller, 1860. (2 ⁄)

II. Verzeichniß

der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen.

1860. Stück 25—27. H. Ritter: Kirchner, D. spekul. Systeme seit Kant. — St. 33—35. Rud. Wagner: Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Th. 1; St. 112. Th. 2. — St. 77—80. Rud. Wagner: Agassiz, An essay on classification. — St. 94. 95. Cousin, Me. de Longueville. — St. 105. H. Ritter: Reicke, Kantiana.

Heidelberger Jahrbücher.

1860. Heft 2. Kayser: Vaucher, Etudes critiques sur Longin S. 113. — H. 3. Schliphake: Schaarschmidt, Entwicklungsgang der neueren Speculation. S. 205. — Heft 4. Reichlin-Meldegg: Kinne, Die speculat. Systeme seit Kant. S. 252. — Heft 5. Reichlin-Meldegg: Schärer, John Locke, s. Verstandestheorie u. s. w. S. 401. — Bähr: Aristoteles, von d. Zeugung d. Thiere von Aubert und Wimmer. S. 446. — Ders.: Platon's Laches von Cron. S. 465.

Literar. Centralblatt für Deutschland.

1860. No. 12. Herbart, die metaphysischen Anfangsgründe der Elementar-Attraktion, a. d. Latein. übers. u. eingel. von K. Thomas. — Werner: Grundriß einer Gesch. der Moralphilos. — Schilling: Lehrbuch des Naturrechts, Abth. 1. — No. 13. Holzherr: Der Philos. L. A. Seneca. — Kirchner: Die speculativen Systeme seit Kant. — No. 14. Jäger: Die Freiheitslehre als System der Philosophie. — No. 17. Fechner: Elemente der Psychophysik Th. 1. — No. 29. Xaver Schmidt: Nicol. Taurellus. — Pfnor: Grundzüge und Materialien zur analyt. Philosophie. — No. 30. Ritter: christl. Philos. Bd. 2. — Noack: Schelling u. die Philos. der Romantik. Th. 2. — No. 31. Rosenkranz: Wissenschaft der logischen Idee. Th. 2. — No. 35. C. L. Michelet: Geschichte der Menschheit. 2 Th.

Gersdorf's Repertorium.

1860. No. IX. Maiheft. Asher: Der religiöse Glaube. S. 148. — Cuhn: Philos. u. Theol. S. 150. — Michelet: Gesch. d. Menschh. Bd. 2. S. 157. — Noack: Schelling. Bd. 2. S. 141. — Schaller: Psychologie. S. 143. — No. XI. Juniheft 1. Redepenning: Wissen u. Glauben. S. 244.

Bericht über die Verhandlungen der königl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften zu Leipzig (Philol. histor. Kl.)

1860. III. IV. Drobisch: über d. Stellung Schiller's zu Kant's Ethik.

Monatsberichte der Berl. Akademie.

1860. Februar. Trendelenburg: Ueber eine innere Schwierigkeit in der Aristot. Begriffsbest. der Gerechtigkeit. — Derselbe: Ueber eine Differenz im ethischen Prinzip zwischen Kant u. Aristoteles.

Philologus.

1859. Heft 3. Fr. Susemihl: Zur platon. Eschatologie u. Astrono-

mie. — E. v. Leutsch: Zu Aristot. Politik. — 1860. Heft 1. Hampke: Ueber das Buch 5 der Nikom. Ethik des Aristot.

Zeitschrift für Völkerpsychologie.

1860. Bd. 1. Heft 5. Dr. Georg Gerland: Psychologische Anthropologie. — Steinthal: Ueber den Wandel der Laute und des Begriffs. — Heft 6. Lazarus: Ueber den Ursprung der Sitten. — Steinthal: Ueber Substanz u. Person. — Pott: Ueber Mannichfaltigkeit des sprachl. Ausdruckes nach Laut und Begriff.

Psyche. Zeitschr. f. d. Kenntn. d. menschl. Seelen- u. Geisteslebens (v. Noack).

1860. Bd. 3. Heft 1. Pythagoras u. die Anfänge abendländischer Wissenschaft, ein Bild aus der Psychologie des Menschheitlebens. — Die Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele (Frohschammer: Menschenseele u. Physiologie, u. Reclam: Geist u. Körper). — Zur Lehre von den Sinnen u. der Sinnesempfindung (Duttenhöfer: die acht Sinne des Menschen; Fechner: Ueber ein wichtiges psychophysisches Gesetz u. dessen Beziehung zur Schätzung der Sterngrößen; Panum: physiol. Unters. über das Sehen mit zwei Augen). — Miscellen. Aphorismen. Glossen. — Heft 2. Das Buch der Weisheit u. der Tod des Gerechten. Eine psychol.-geschichtl. Perspective in die früheste Zeit des jungen Christenth. — Das Sternfünfeck u. d. Grundgesetze der Harmonie der Gestalten. — Das Seelenleben des Neugeborenen (Kußmaul). — Heft 3. Die Meister Weiberfeind und Frauenlob, eine psychol. Antithese zwischen Schopenhauer und Daumer in Frankf. a. M. — Das jüngste Gericht der Seele. — Die romantische Nachfrage um die Seele (Philippson, d. Ich; Fortlage: über Psychologie u. Physiol. in Blätt. f. liter. Unterh. No. 32 v. J. 1859; J. H. Fichte: zur Seelenfrage). — Der Traumgeist im Menschen, Brief 1. Schlummerbilder. — Hume: Geist des Zweifels u. Fortschritte des Menschengeistes. — Kant's Urtheil über Frauen, Frauenliebe u. Ehe. — Miscellen u. s. w. —

Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philos. Realismus. In Verbind. mit mehreren Gelehrten herausgeg. von Dr. Allihn u. Dr. T. Ziller. — Leipzig, Pernitzsch.

1860. Bd. 1. Heft 1. E. A. Thilo: die Grundirrthümer des Idealismus in ihrer Entwickl. von Kant bis Hegel. A. Auf d. Gebiete der theoret. Philos. — Allihn: über das Leben u. d. Schriften Herbart's, nebst einer Zusammenstellung der Literatur seiner Schule. —

Die Grenzboten.

1860. No. 11. J. S. Aesthet. Streifzüge (darin über K. Fischer's und Drobisch' Ansicht von Schiller's Verhältniß zu Kant). — No. 12. David Strauß: Lessing u. Goeze (Röpe's Buch über Goeze). — No. 17 u. 18. J. S. Die Glaubensphilosophie. 2 u. 3. — No. 35. J. S. David Strauß (Hutten's Gespräche). —

Westermann's Monatshefte.

1860. No. 43. M. Schleiden: Einheit des Menschengeschlechts. — No. 45. Literarisches: Rosenkranz: Wissenschaft der log. Idee. —

Stimmen der Zeit. (Kolatschek).

1860. März. L. Büchner: Agaßiz u. d. Materialisten. — Ed. Löwenthal: Schopenhauer in s. Verhältn. zur Gesch. der Philos. u. zur Gegenwart. —

Blätter für liter. Unterhaltung.

1860. No. 17. H. Birnbaum: Zur Streitfrage zwischen den Materialisten u. Spiritualisten. — No. 24 u. 25. G. Biedermann's Wissenschaftslehre. — No. 29. K. Fortlage: Kant'sche Philosophie (K. Fischer: Kant's Leben u. d. Grundl. s. Lehre; Baggesen's philosoph. Nachlaß; Reicke: Kantiana; Schmidt: Kant's Leben; Rosenkranz:

Kant u. Hamann; Tomaschek: Schiller u. Kant; J. Rupp: Kant; Fülleborn: d. Schlußsatz in Kant's Schrift: „Zum ewigen Frieden.") — No. 32. Ad. Zeising: ein Vermittlungsversuch zwischen Religion u. Wissensch. (Sederholm: d. geistige Kosmos). — No. 33. M. Perty: Forschungen über das Menschengeschlecht (Waitz: Anthropologie Th. 1.) —

Deutsches Museum.

1860. No. 11. A. Ruge: ein Brief über Buckle's „Geschichte der Civilisation in Engl." — Ludwig Krahl: zur Gesch. der Mohammed. Religion und Philos. — No. 12. 17. 25. 34. Fr. Beck: zur Kritik der Schelling'schen Philosophie: I. die neuere und ältere Zweiheit der Schell. Philos.; II. d. Spiegelung d. Schell. Philos. in d. Mythol.; III. d. Schell. Ethnologie; IV. Schelling u. d. Philos. der Zeitgenossen. —

Unterhaltung am häusl. Heerd.

1860. Bd. 5. No. 27. Philosophie der Zukunft (Kirchner: spekulat. Systeme seit Kant). — N. 43. J. Frauenstädt: die Farbe des Menschen in der Geschichte (Gervinus' Ansicht im Bd. 4 seiner Geschichte des 19. Jahrh.). — No. 45. Zweifel, Glaube, Unglaube, I, (Asher: d. relig. Glaube).

Hamburger Wochenblatt.

1860. No. 4. J. B. M.: Waitz „Anthropologie der Naturvölker" über die Einheit des Menschengeschlechts. — No. 23. 24. J. B. M.: über d. Bildung ästhet. Urtheils u. die in neuester Zeit dafür von Vischer, Zeising, Carriere, Gottschall u. Ander. gebotenen theoret. Hülfsmittel. —

Magazin für die Literatur des Auslandes.

1860. No. 12. Studien über polnische Literatur (Goluchowski's Ideen über Gott u. Unsterblichkeit). — No. 16. 17. Der relig. Zustand im heutigen Frankr., 1. die Religionsphilos., 2. der französ. Katholicismus. — No. 27. Leibnitz in Frankreich (Notiz). — No. 28. K. L. Michelet: Gesch. der Menschheit. — No. 29. Buckle's Gesch. d. Civilis. in England, eine Geschichtsphilos. des Material. — Französ. Moralphilos. (Damiron's Vorles. über Vern. u. Glauben). — No. 33. V. Hugo's Legende d. Weltgeschichte. —

Augsburger Allgem. Zeitung (Beilage).

1860. No. 71. 72. M. Carriere: Aesthetik. — No. 142. V. Hugo's Weltlegende, — No. 144. v. Schubert. — No. 146. 147. Jäger's Freiheitslehre. — No. 170. 171. Huber: Philos. der Kirchenväter. — No. 172—174. J., Schelling's Nachlaß. — No. 203. Fichte u. Napoleon. — No. 205. 206. Zur Ehrenrettung Fr. Bacon's (nach dem Bericht des Athenäums No. 1680—1683 desselb. J.). — No. 209. P. L. Adam: J. J. Wagner's nachgel. Schriften über Philos. — No. 229. 230. Ignaz Freiherr v. Wessenberg (Nekrolog). —

Historisch-polit. Blätter.

1860. Bd. 45. Heft 12. Zur Philosophie in Italien: Sanseverino's Studien über die Erkenntnißlehre. —

Protestantische Kirchenzeitung.

1860. No. 28—31. Wehrenpfennig: Fr. Rohmer's philos. System. —

Evangel. Kirchenzeitung.

1860. Bd. 66. Heft. 2. No. 9—17. Zur Begründung einer neuen Physiko-Theologie (Agassiz' theist. Weltbetrachtung). —

Theolog. Quartalschrift.

1860. 2. Heft. Kuhn: Glauben u. Wissen nach St. Thomas. —

Zeitschrift für Protest. u. Kirche.

1860. N. F. Bd. 39. Heft 3. Paulin. Theosophie. —

Allgemeine Kirchenzeitung.

1860. No. 5. 6. 7. 9. Bähring: Standpunkt d. Gewissens (Schenkel). —

Nouvelle revue de théologie.

1859. Vol. IV. livr. 5 et 6. (Nov. Dec.) Nicolas: études sur le mysticisme rationn. 4. art. — Scherer: le monothéisme sémitique (à propos du livre de M. Rênan). —

Revue des deux Mondes.

1860. Avril 1. Laugel:: une nouvelle théorie d'histoire naturelle, l'origine des espèces. — Juin 15. Alb. Réville: les controverses et les écoles religieuses en Hollande. — Août 15. L. Binaut: Lamennais et sa philosophie I. Quelle en est l'origine, quel en est le sens (Oeuvres posthumes). —

Revue contemporaine et Athenaeum français.

1860. Juin 15. J. E. Alaux: du mouvement philos. dans le clergé en France (l'abbé Gabriel). — Juillet 15. A. Claveau: le scepticisme poëtique en philosophie (M. Renan). —

Revue Germanique.

1860. Janvier. Bullet. bibl. et orit.: Bruch: d. Lehre von der Präexistenz der menschl. Seele. — Février. Noack: Schelling u. d. Philos. d. Romantik. Th. 2; Rosenkranz: Wissensch. d. log. Idee. 2 Bde. (kurzer Hinweis auf dieselbe unter Vorbehalt einer eingehenden Besprechung). — Mai et Juin. Vict. Cherbulliez: Philosophie du beau, études sur le système d'Esthetique de M. Th. Vischer. (2. et 3. art.). —

Bibliothéque universelle de Génève.

1859. Octobre (No. 22). Edm. Scherer, M. E. Renan: le rationalisme et l'histoire. — Nov. et Décembre (No. 23 et 24). Ch. Secrétan: Maine de Biran (1. et 2. art.). — No. 23. im Bullet. littér. p. 489. Röth: hist. de notre philos. occid. — 1860. Fevrier. No. 26. im Bullet. littér., Allemagne (Aesthetik: Frauenstädt, Vischer, Zeising, Zimmermann) u. alte Philosoph. (Schwegler, Lassalle, Bernays). —

Westminster Review.

1860, No. XXXIV. April. VIII. Darwin: on the origin of species. — Contempor. literat. p. 586. W. Whewell: on the philosophy of discovery, chapters historical and critical. — p. 588. M' Cosh: the intuitions of the mind, inductively investigated. — No. XXXV. July. Contemp. literat. p. 235. J. Young: the province of reason, a criticism of the Bampton lecture „on the limits of religious thought." — p. 242. Bautain: philosophie des lois au point de vue chrétien. — p. 243. Foucher de Careil: Oeuvres compl. de Leibnitz. —

Edinburgh Review.

1860. No. CCXXVI. VIII. Darwin: origin of species. —

National Review.

1860. No, XXI. VIII. De Biran's: Pensées. —

Quaterly Review.

1860. No. CCXV. July VII. Darwin: on species. —

North Brit. Review.

1860. LXIV. VII. Origin of species. —

Dublin University Magazine.

1860. No. 331. July 7. M' Cosh: intuitions of the mind. —

Athenaeum.

1860. No. 1694. April 14. p. 501. W. Whewell: philosophy of discovery. — No. 1710. Aug. 4. p. 161. The origin of species (Bericht aus Americ. Acad. of Arts and Sciences über Prof. A. Gray's Ansicht). — No. 1712. Aug. 18. p.221. Mansel: metaphysics; Berkeley: the theory of vision — Macmahon: metaphysics, chiefly in reference to revealed religion; J. Young: the province of reason; Boase: philosophy of nature. —

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

